Animal et religion

EDITE PAR SYLVIE PEPERSTRAETE

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES



PROBLEMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS

Animal et religion

EDITE PAR SYLVIE PEPERSTRAETE

Dans la même série

1. **Religion et tabou sexuel**, éd. Jacques Marx, 1990
2. **Apparitions et miracles**, éd. Alain Dierkens, 1991
3. **Le libéralisme religieux**, éd. Alain Dierkens, 1992
4. **Les courants antimaçonniques hier et aujourd'hui**, éd. Alain Dierkens, 1993
5. **Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne**, éd. Alain Dierkens, 1994
6. **Eugène Goblet d'Alviella, historien et franc-maçon**, éd. Alain Dierkens, 1995
7. **Le penseur, la violence, la religion**, éd. Alain Dierkens, 1996
8. **L'antimachiavélisme, de la Renaissance aux Lumières**, éd. Alain Dierkens, 1997
9. **L'intelligentsia européenne en mutation 1850-1875. Darwin, le Syllabus et leurs conséquences**, éd. Alain Dierkens, 1998
10. **Dimensions du sacré dans les littératures profanes**, éd. Alain Dierkens, 1999
11. **Le marquis de Gages (1739-1787). La franc-maçonnerie dans les Pays-Bas autrichiens**, éd. Alain Dierkens, 2000
12. **« Sectes » et « hérésies », de l'Antiquité à nos jours**, éd. Alain Dierkens et Anne Morelli, 2002 (épuisé)
13. **La sacralisation du pouvoir. Images et mises en scène**, éd. Alain Dierkens et Jacques Marx, 2003
14. **Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIIIe-XIVe siècle)**, éd. Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke, 2004
15. **Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours**, éd. Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke, 2005 (épuisé)
16. **Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne**, éd. Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber, 2006
17. **La croix et la bannière. L'écrivain catholique en francophonie (XVIIe-XXIe siècles)**, éd. Alain Dierkens, Frédéric Gugelot, Fabrice Preyat et Cécile Vanderpelen-Diagre, 2007
18. **Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace**, éd. Alain Dierkens et Anne Morelli, 2008
19. **La performance des images**, éd. Alain Dierkens, Gil Bartholeyns et Thomas Golsenne, 2009
20. **Art et religion**, édité par Alain Dierkens, Sylvie Peperstraete et Cécile Vanderpelen-Diagre, 2010
21. **Le blasphème : du péché au crime**, édité par Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber, 2012
22. **Hérésies : une construction d'identités religieuses**, édité par Christian Brouwer, Guillaume Dye et Anja van Rompaey, 2015

Les tomes 1 à 21 sont consultables en ligne sur la Digithèque de l'ULB (http://digitheque.ulb.ac.be).

Animal et religion

EDITE PAR SYLVIE PEPERSTRAETE

23 2016

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

PROBLEMES D'**H**ISTOIRE DES **R**ELIGIONS

Publié avec l'aide financière du Fonds de la recherche scientifique – FNRS

ISBN 978-2-8004-1605-2
D/2016/0171/10

Avenue Paul Héger 26 - 1000 Bruxelles (Belgique)

editions@ulb.ac.be
www.editions-universite-bruxelles.be

Imprimé en Belgique

Note de l'éditrice de la collection

Sylvie Peperstraete

Le séminaire de recherche du cierl (Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité) de l'Université libre de Bruxelles a, à de nombreuses reprises, rassemblé des contributeurs internes et externes, spécialistes de domaines variés, autour de thématiques ayant trait aux religions et à la laïcité, qui ont été abordées dans une optique diachronique et comparatiste. La dynamique du séminaire incite les participants à prolonger leurs recherches et à développer de nouvelles collaborations, et elle a souvent débouché sur des publications. Trois d'entre elles font partie de la collection des *Problèmes d'histoire des religions* : *La sacralisation du pouvoir. Images et mises en scène* (2003), *Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace* (2008) et *Art et religion* (2010). Voici à présent la quatrième, *Animal et religion*.

Animal et religion était donc le thème que Benoît Beyer de Ryke, Michèle Broze, Alain Dierkens et moi-même avions retenu pour le séminaire de recherche du cierl, au cours des années académiques 2009-2010 et 2010-2011. Des onze interventions qui y ont été présentées, cinq sont publiées dans le présent volume et les six autres ont déjà fait, ou feront l'objet de publications ailleurs : Michèle Broze, « Serpents d'or et de lapis-lazuli : les divins serpents de l'Égypte ancienne » ; Alain Dierkens, « Les tombes d'animaux à l'époque mérovingienne : état de la question et tentative d'interprétation » ; David Engels, « Le symbolisme de l'abeille dans le monde romain » ; Thomas Gergely, « La législation alimentaire et les lois sur la protection animale dans la Bible » ; Fabien Nobilio, « La seconde symbolisation de l'animal dans la littérature chrétienne des origines » et Claude Sterckx, « Les divinités équines dans la mythologie celte ». Toutes ont suscité de passionnantes discussions et nourri notre réflexion.

Huit contributions supplémentaires complètent ce volume et en élargissent la portée : Pierre de Maret, « Ornithorynque, oryctérope, et théranthropes. Les vrais

monstres et les autres » ; Marc Groenen, « Le statut de l'animal dans l'art pariétal du Paléolithique supérieur » ; Eugène Warmenbol, « Le rôle du cerf dans l'âge du Bronze européen. Le mythe et la réalité : une première approche » ; Julien Delhez, « Qui étaient les crocodiles sacrés d'Égypte ? Nouveau regard sur Hérodote, II, 68-70 » ; Baudouin Decharneux, « Les interdits alimentaires dans le *De Specialibus Legibus* IV de Philon d'Alexandrie » ; Jacqueline Leclercq-Marx, « Allégories animales et Symboles des évangélistes. Une histoire complexe et son incidence sur l'image médiévale. Les principaux jalons » ; Bertrand Lobjois, « Des serpents à plumes enroulés au Mexique central. Élaboration et réflexions autour d'un corpus iconographique » et Sylvain Wagnon, « L'animal dans le message théosophique : entre fraternité universelle et conception nouvelle de l'éducation (1913-1921) ».

Le présent volume n'aurait pu aboutir sans l'aide substantielle de plusieurs personnes, que je voudrais remercier chaleureusement. Benoît Beyer de Ryke s'est investi dans la préparation du séminaire de recherche du CIERL et en a rédigé l'argumentaire. Michèle Broze et Alain Dierkens ont également contribué à la préparation du séminaire, et ils ont assuré l'animation des séances à mes côtés. Quant aux membres du comité de rédaction des *Problèmes d'histoire des religions*, ils ont fait preuve de compétence et de professionnalisme tout au long de l'élaboration de ce nouvel opus. Parmi eux, je remercie particulièrement Fabrice Preyat, pour son engagement et son dynamisme.

Le volume *Animal et religion* a bénéficié du soutien financier du Fonds de la recherche scientifique – FNRS. Enfin, comme à l'accoutumée, j'ai pu compter sur Michèle Mat, directrice des Éditions de l'Université de Bruxelles, et Betty Prévost, que je tiens également à remercier ici.

INTRODUCTION

Des animaux, des hommes et des dieux

Sylvie Peperstraete

L'animal, qu'il soit peint, sculpté, évoqué dans les sources écrites ou les traditions orales, ou encore qu'il soit présent parmi les vestiges archéologiques, semble, de tout temps et en tout lieu, avoir été en rapport avec l'être humain. La diversité géographique et chronologique des études rassemblées dans ce volume (de l'Amérique à la Papouasie en passant par l'Europe et l'Afrique, de la préhistoire à nos jours) en témoigne amplement. Le thème, pluridisciplinaire s'il en est, passionne depuis longtemps les ethnologues, les anthropologues, les linguistes et les zoologues, mais les historiens l'ont étonnamment délaissé. Il a fallu attendre les années 1980 et la parution des travaux de chercheurs comme Robert Delort ou Michel Pastoureau pour qu'enfin il éveille leur intérêt [1].

Or, s'il est un domaine où l'animal est présent, c'est bien celui des religions. Les rapports de l'animal avec les religions sont en effet d'une richesse et d'une diversité extraordinaires [2]. Aussi loin que l'on remonte dans le passé, il semble que l'animal soit mêlé aux traces que l'homme laisse de son activité religieuse. Comme le relève Marc Groenen dans son article, la représentation, qui apparaît à l'aube du Paléolithique supérieur, vers 35 000 avant notre ère, et qui coïncide avec l'installation de notre humanité en Europe, fait d'emblée appel à la figure de l'animal. Or, le contexte de ces représentations, leur caractère hiératique et leur mise en scène en fonction de particularités topographiques, le fait qu'il y ait des animaux plus récurrents que d'autres et des associations thématiques privilégiées, ou encore qu'un certain nombre

[1] Robert Delort, *Les animaux ont une histoire*, Paris, Seuil, 1984 ; Michel Pastoureau, *Les animaux célèbres*, Paris, Bonneton, 2001 ; *L'ours. Histoire d'un roi déchu*, Paris, Seuil, 2007 ; *Le cochon. Histoire d'un cousin mal aimé*, Paris, Gallimard, 2009.

[2] Voir notamment le récent ouvrage d'Éric Baratay, *Des bêtes et des dieux*, Paris, Éditions du Cerf, 2015.

de figures soient des êtres hybrides (humain-animal ou composites de plusieurs animaux), montre clairement que l'on sort du cadre de l'esthétique pure et que l'on entre dans le domaine de la pensée symbolique.

Les animaux se prêtent en effet fort bien aux constructions symboliques. Fréquemment sollicités dans la mythologie et dans les représentations que les différentes cultures se faisaient ou se font de l'agencement du monde, ils sont, à certaines époques, davantage soumis à des interprétations religieuses ou morales qu'objets de science. L'article de Jacqueline Leclercq-Marx, consacré aux associations entre les quatre évangélistes et leur symbole animal, en constitue un très bel exemple. Les Pères de l'Église établirent en effet précocement la relation entre un évangéliste et un Vivant particulier (homme, lion, taureau et aigle). L'attribution des symboles a toutefois varié au fil du temps et les justifications avancées par leurs auteurs s'avèrent compliquées, pas toujours convaincantes, voire contradictoires. Jacqueline Leclercq-Marx en restitue l'historique et montre qu'elles résultent en fait de l'existence de trois systèmes différents, dépendant de l'ordre assigné aux Vivants et aux quatre évangiles. À l'époque carolingienne, la justification aléatoire des associations entre les évangélistes et leur symbole animal par des allégories n'est plus de mise, et les associations sont désormais *fondées* sur ces dernières.

Tout aussi intéressante, à cet égard, est la tradition des bestiaires médiévaux, ces traités moralisés sur les propriétés des animaux[3]. Tous dérivent, plus ou moins directement, d'un ouvrage composé en grec à Alexandrie au IIe siècle de notre ère, le *Physiologus*. L'auteur anonyme de ce livre a associé à chaque animal une signification chrétienne. Sont ainsi décrits, en 48 brefs chapitres, des animaux, parfois fabuleux (comme la licorne, le phénix et la sirène) mais aussi plus réalistes : quadrupèdes, serpents, oiseaux,… Par son entremise, les monstres de l'Orient et de l'Antiquité gréco-romaine sont entrés dans l'imaginaire médiéval. D'autres sources importantes de ces bestiaires médiévaux sont l'*Histoire naturelle* de Pline et les *Étymologies* d'Isidore de Séville. À la fin du XVIe siècle encore, au Mexique, le livre XI de l'*Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne* de Bernardino de Sahagún, que Bertrand Lobjois évoque dans sa contribution, est bâti sur le modèle de ces auteurs anciens. Sollicitant l'aide d'informateurs indigènes, le missionnaire franciscain y détaille les différents animaux présents au Mexique, les espèces réelles mêlées aux créatures imaginaires telles que le serpent à plumes.

Les auteurs arabes du Moyen Âge ne sont pas en reste puisque, comme le montre Jean-Charles Ducène, le thème de l'animal se retrouve dans plusieurs domaines des savoirs de l'époque. Il apparaît notamment dans la littérature morale, pour servir d'expédient à l'homme ou pour aborder une question philosophique par les yeux d'un animal. L'exemple le plus abouti de cette littérature zoographique est le *Livre des animaux* (*Kitāb al-ḥayawān*) d'al-Damīrī qui, comme les bestiaires médiévaux européens, comporte des animaux fabuleux. Al-Damīrī y traite de l'aspect philologique du nom de chaque animal, de sa description et de ses habitudes, et fournit une kyrielle d'informations sortant de la zoologie à proprement parler : l'animal figure-t-il dans les

[3] Voir Michel PASTOUREAU, *Bestiaires du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2011.

ḥadīṯ, est-il comestible, quels sont les proverbes qui le mentionnent, quelles sont les propriétés médicales ou magiques qui lui sont attribuées, etc.

Mais, de manière plus pragmatique, l'animal est également présent dans diverses pratiques rituelles. Il peut ainsi jouer le rôle d'offrande ou de victime sacrificielle – parfois comme substitut de victime humaine – ou encore, comme le détaille Cynthia Jean dans sa contribution, il peut être utilisé dans le cadre de pratiques divinatoires ou magiques. Il entre dans la composition de certaines recettes et peut faire l'objet d'une consommation rituelle ou, au contraire, être frappé d'interdits rigoureusement codifiés. Que l'on songe par exemple à la Bible, qui interdit explicitement de manger certaines espèces animales, comme le développe Baudouin Decharneux dans ce volume. On peut aussi, comme le fait Sylvain Wagnon, évoquer les devoirs théosophiques envers les animaux : l'objet principal de la Société théosophique, fondée en 1875, étant d'instaurer une fraternité universelle, entre êtres humains de tous horizons mais aussi entre êtres humains et animaux, le végétarisme s'impose comme un préalable à l'établissement de cette fraternité. Dans le même ordre d'idées, de nombreux théosophes ont milité en faveur de législations qui protègent les animaux.

Dans cette optique, et au vu des études spécialisées qui se sont multipliées au cours des deux dernières décennies, il apparaît intéressant d'interroger à nouveaux frais les liens entre l'animal et les religions, selon une approche diachronique et comparatiste.

Quelques jalons méthodologiques

Parce que l'animal, dans ses rapports avec l'*homo religiosus*, est omniprésent, dans des domaines très variés et dans le monde entier, y compris au sein de cultures depuis longtemps disparues et très mal documentées, il s'avère particulièrement complexe à appréhender. On ne saurait trop insister sur la nécessité, d'une part, d'une mise en contexte systématique, d'autre part, d'une approche pluridisciplinaire.

Commençons par la contextualisation. Il est délicat de donner à chaque animal une signification univoque, alors même que l'on étudie des sociétés dont l'organisation s'articule sur des systèmes de pensées différents les uns des autres – et parfois très éloignés du nôtre. L'approche contextualisée s'impose donc. Il importe de considérer les usages réservés à un animal par une culture donnée et d'observer quelles sont celles de ses caractéristiques qui ont retenu l'attention. Pour ce faire, les données que peuvent nous livrer les textes – et encore faut-il qu'il y en ait ! – ne suffisent pas :

> (...) la tentation est souvent grande de plaquer sur les objets et sur les images des informations que nous apportent les textes, alors que la bonne méthode – au moins dans un premier stade de l'analyse – serait de procéder comme le font les préhistoriens (qui ne disposent d'aucun texte mais qui doivent analyser les peintures pariétales) : tirer de ces images et de ces objets eux-mêmes du sens, des logiques, des systèmes, en étudiant, par exemple, les fréquences et les raretés, les dispositions et les distributions, les rapports entre le haut et le bas, la gauche et la droite, le devant et le derrière, le centre et la périphérie. Bref, une analyse structurale interne par laquelle devrait commencer toute étude de l'image ou de l'objet (...)[4].

[4] Michel Pastoureau, *Bleu. Histoire d'une couleur*, Paris, Seuil, 2002, p. 6-7.

Il est, en fait, indispensable de recourir à tous les types de sources disponibles (images, objets, traditions orales, sources écrites, …), et surtout de combiner les outils propres à une série de disciplines différentes : l'histoire et l'histoire de l'art bien sûr, mais aussi l'archéologie, l'anthropologie, la philologie et la zoologie – avec une attention particulière pour l'archéozoologie, l'éthologie et la taxinomie. Ainsi Cynthia Jean, étudiant le symbolisme et les usages divinatoires et magiques de la souris en Mésopotamie, recourt-elle aux listes lexicales et à la littérature pour répertorier les différents noms de rongeurs dans leurs formes sumériennes et akkadiennes. Elle précise que ces termes ne sont pas toujours aisés à identifier, particulièrement lorsque les occurrences sont peu nombreuses ou que le contexte est peu explicite, et qu'il est indispensable de recourir conjointement à l'archéozoologie.

L'archéozoologie est, de fait, une discipline qui a connu un engouement croissant au cours des dernières décennies. Elle a souvent permis de remettre en cause des interprétations formulées à la lueur d'identifications effectuées de manière sommaire, et de proposer des analyses extrêmement fines de par la précision des données qu'elle peut fournir. Ainsi, au Mexique, les restes de canidés découverts sur le site préhispanique de Teotihuacan (premiers siècles de notre ère) ont-ils longtemps été répertoriés comme ceux de coyotes ou de chiens, or des analyses récentes sur des vestiges faunistiques de dépôts sacrificiels découverts dans la Pyramide de la Lune et dans celle du Serpent à Plumes ont montré la présence importante du loup et la pratique de l'hybridation entre canidés (chien et loup, *loberro*, ou encore coyote et *loberro*). Ces découvertes ont incité à entièrement réévaluer la place du loup dans le système de croyances du Mexique central à l'époque classique [5]. Julien Delhez montre quant à lui, dans ce volume, l'apport de ce type d'analyse à l'étude des crocodiles sacrés égyptiens. En effet, en matière de crocodiles égyptiens, on songe *a priori* au crocodile du Nil, *Crocodylus niloticus*, mais depuis 2011 on sait qu'à l'époque pharaonique il y avait aussi une autre espèce de crocodile qui vivait dans le Nil, *Crocodylus suchus*. Or, il semble que les anciens Égyptiens aient fait la distinction entre les deux espèces et les aient traitées différemment, puisque d'après les spécimens étudiés, c'étaient ceux appartenant à l'espèce *Crocodylus suchus* qui recevaient les honneurs dus à des animaux sacrés – ils étaient bien soignés, ornés de nombreuses parures et pouvaient être momifiés. Ces données corroborent et précisent le témoignage d'Hérodote, qui met en évidence l'existence d'un processus de sélection mais sans qu'il soit possible d'établir que la sélection portait sur les membres d'une espèce particulière plutôt que sur des individus. Ce sont, vraisemblablement, les différences de comportement entre les deux espèces de crocodile qui ont amené les anciens Égyptiens à opérer cette sélection puisque *Crocodylus niloticus* est très agressif, alors que *Crocodylus suchus* est un peu plus facile à approcher…

L'éthologie, ou étude du comportement des différentes espèces animales, est, on l'aura compris à la lecture de l'exemple qui précède, d'une importance tout aussi fondamentale pour notre propos. Comment, en effet, pourrait-on comprendre le choix

[5] Voir Nicolas Latsanopoulos, « Dent de loup et cœur de cerf : observations sur la place de l'animal dans l'idéologie de la guerre et du sacrifice à Teotihuacan », dans *Journal de la Société des Américanistes*, t. 94, fasc. 2, 2008, p. 71-108.

de tel ou tel animal dans un contexte symbolique ou rituel particulier si l'on n'a pas connaissance de ses habitudes comportementales, qui peuvent motiver ce choix tout autant que son apparence physique ? La contribution d'Eugène Warmenbol montre ainsi qu'à l'âge du Bronze européen, si le cheval a pu être considéré et représenté comme un tracteur du soleil diurne, il avait pour pendant le cerf, comme tracteur du soleil nocturne. Pourquoi le cerf ? Il n'est possible d'entrevoir une explication que lorsque l'on sait que cet animal passe la journée à l'abri, au fond des bois, mais en émerge à la nuit tombée. Dans l'article de Monica Minneci, c'est une autre caractéristique du cerf, ses bois et leur cycle biologique, qui est mise en évidence tout au long de l'analyse d'un très beau mythe des Indiens hopi. Enfin, Astrid de Hontheim explique que chez les Asmat de Papouasie occidentale, les six animaux entretenant un rapport avec l'au-delà et les ancêtres dégagent une aura de mystère, et ne se révèlent pas immédiatement à la vue : le varan et le serpent se confondent avec l'environnement par mimétisme, le couscous ne sort que la nuit, etc.

De manière quelque peu déconcertante *a priori*, pour les Asmat, l'appellation « animal » constitue une catégorie à part, limitée aux six animaux susmentionnés. Les oiseaux, poissons, rongeurs, insectes,… en sont exclus. La classification du réel varie en effet d'une culture à l'autre et son étude s'avère souvent être une excellente façon d'appréhender le système de pensée d'un groupe donné [6], raison pour laquelle la taxinomie animale n'est plus, depuis longtemps déjà, l'apanage exclusif des zoologues ; elle intéresse aussi beaucoup les philologues et les anthropologues. L'étude des taxinomies animales est donc fondamentale pour notre propos. En outre, classer les animaux permet aussi de situer l'être humain au sein de la catégorie des vivants et de définir la frontière – parfois importante, parfois ténue – qui le sépare de l'animal.

La frontière entre être humain et animal

De façon générale, le sort qu'une civilisation réserve aux animaux est lié à la place qu'elle attribue à l'homme par rapport à son environnement. Dans les trois grands monothéismes, la distinction est clairement établie entre l'être humain et l'animal. Dans le judaïsme et le christianisme, l'homme a été créé à l'image de Dieu. Il occupe par conséquent une position dominante par rapport aux espèces animales, qui ont été créées par Dieu pour le service de l'homme. Une analyse de la littérature biblique révèle d'ailleurs que, bien souvent, les animaux y sont classés en fonction des relations qu'ils entretiennent avec l'être humain. Ainsi, comme le relève Baudouin Decharneux dans ce volume, dans l'Ancien Testament, parmi les neuf mots hébreux utilisés pour désigner le serpent, on trouve notamment « mordant », « brûlant », « empoisonnant », « dévorant »,... Dans la *Septante*, la traduction en grec n'a retenu que deux mots (*ophis*, « serpent » et *echidna*, « vipère ») mais l'optique reste la même : il y a deux catégories de serpents, ceux qui sont relativement inoffensifs pour l'homme et ceux dont la morsure, en raison du venin, peut s'avérer mortelle.

---

[6] Claude Lévi-Strauss, *Œuvres, La pensée sauvage*, Paris, Gallimard, 2008 [1962], p. 699-728.

Dans les cosmographies arabes médiévales, objet de la contribution de Jean-Charles Ducène, la taxinomie des animaux est elle aussi centrée sur leur relation avec l'être humain, en l'occurrence leur caractère utile ou nuisible. Avec l'islam, l'animal est pensé en tant qu'élément de la création et interprété comme une expression de l'omnipotence divine, même si ses formes ou son comportement échappent à l'intelligence humaine – il peut alors susciter l'émerveillement et constituer un signe de la puissance de Dieu, comme les oiseaux qui volent uniquement grâce à Son soutien.

Cette distinction radicale entre être humain et animal n'a cependant rien d'universel. Ainsi, pour les théosophes, comme le détaille Sylvain Wagnon, il n'y a pas de différence de nature entre les animaux, qualifiés de « frères inférieurs », et les humains, qualifiés de « frères supérieurs ». Dans une logique évolutionniste, les théosophes conçoivent les animaux comme de futurs humains – le stade d'évolution du « Kama roupa » étant celui de l'âme animale –, pour l'heure encore soumis à l'homme et donc placés dans une perspective inégalitaire. Helena Blavatsky, qui dirigea la Société théosophique, a beaucoup écrit sur cette question, qui fut pour elle l'occasion d'illustrer ce qu'elle considérait comme une carence du christianisme. Celui-ci a falsifié le rapport de l'être humain aux animaux, leur déniant une âme… Opposant le christianisme au philozoïsme des cultures orientales, Helena Blavatsky souligne que selon les « évolutionnistes orientaux », tuer un être vivant quel qu'il soit constitue un crime contre l'œuvre et le progrès de la nature.

Il est vrai que, dans de nombreuses cultures de par le monde, la distance entre l'être humain et l'animal est moins marquée que dans les grands monothéismes. Astrid de Hontheim souligne ainsi que les habitants de la forêt asmat, hommes comme animaux, sont plutôt définis comme des êtres sociaux dont les rapports se bâtissent autour de pourparlers, sans qu'il y ait véritablement inféodation des uns aux autres. Aborder le sujet du vivant conduit, en fait, à repenser les frontières et catégories occidentales traditionnelles façonnées par l'héritage judéo-chrétien. À cet égard, ce sont sans doute les cultures amérindiennes qui ont le plus suscité l'intérêt des chercheurs. La Mésoamérique regorge d'exemples très parlants. Ainsi, dans le Mexique indigène, depuis l'époque préhispanique jusqu'à nos jours, le destin de chaque être humain est supposé être lié, de sa naissance à sa mort, à celui d'un animal, et ce qui affecte l'un affecte l'autre de la même manière ; de plus, certains êtres puissants ont la réputation de pouvoir changer d'apparence et, notamment, de se transformer en animal[7]. Les grands récits cosmogoniques ne sont pas en reste puisque dans le *Popol Vuh* des Mayas Quiché, aucune distinction n'est faite entre la première création, qui comprenait uniquement des animaux, et les suivantes, avec des humanités de plus en plus proches de l'actuelle. Giuliano Tescari, s'intéressant au processus d'identification entre le chasseur huichol et sa proie de prédilection, le cerf, pose la question complexe de la redéfinition de catégories qui ne coïncident pas

[7] Il s'agit, respectivement, du « tonalisme » et du « nahualisme » : voir Alessandro Lupo, « Nahualismo y tonalismo. Transformación y alter ego », dans *Arqueología Mexicana*, t. 35, 1999, p. 16-23 et surtout Roberto Martínez González, *El nahualismo*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011.

toujours avec les classifications indigènes et, surtout, semblent moins étanches que dans la pensée occidentale[8]. Dans le mythe rapporté par Tescari, Tamátsi, à la fois homme et cerf, suit ses propres traces qui sont des traces de cerf et se chasse donc lui-même ; le chercheur souligne « l'ambiguïté essentielle du cerf », qui est le « reflet spectaculaire de l'ambiguïté avec laquelle la pensée huichol caractérise aussi la nature humaine, qui n'est pas conçue en opposition à celle de l'animal »[9].

De manière plus ample, c'est aussi la question de l'opposition entre nature et culture, supposée fondamentale et universelle, qui est posée. Quelques années avant la parution du célèbre ouvrage de Philippe Descola[10] qui constatait, notamment à la lueur de son travail de terrain chez les Achuar d'Amazonie, que cette distinction n'avait pas vraiment de sens – les principaux intéressés ne faisant pas de séparation entre l'espace domestique et l'espace sauvage –, Eduardo Viveiros de Castro proposait de redéfinir les catégories de « nature », « culture » et « supernature » sur la base du concept de perspectivisme amérindien, c'est-à-dire des « idées qui concernent la façon dont les humains, les animaux et les esprits se perçoivent eux-mêmes et se perçoivent les uns les autres dans les cosmologies amérindiennes »[11]. Descola développe quant à lui une nouvelle typologie des modes d'identification et de relation entre humains et non-humains, retenant des critères tels que l'intériorité et la physicalité, et la ressemblance et la différence.

Après avoir évoqué la question des frontières entre l'animal et l'être humain, il nous faut aborder celle du lien entre l'animal et le divin ou, à tout le moins, le monde invisible. En effet, de tout temps et en tous lieux, l'homme semble avoir volontiers recouru aux animaux pour représenter ou expliquer la partie invisible de son univers. Deux aspects méritent ici de retenir notre attention : les représentations composites, d'une part, les interprétations symboliques de l'animal, d'autre part.

L'hybride et le monstrueux comme mode de représentation de l'invisible

Dès le Paléolithique supérieur apparaissent des représentations de créatures présentant un décrochement par rapport à l'ordre du naturel, qu'elles possèdent une structure zoomorphe – leur apparence générale est animale, mais elles ne peuvent être rattachées à aucune créature connue – ou soient composées de segments de différents animaux bien identifiables, voire de segments d'animaux et d'humains (les « théranthropes »). Pierre de Maret évoque quelques exemples célèbres, pris dans les cultures du monde entier : le Griffon (lion et aigle), le Minotaure (homme et taureau), le Metoh-kangmi (homme ours), … ou encore le Serpent à Plumes, thème de la contribution de Bertrand Lobjois. Il existe aussi des créatures à têtes ou membres multiples, comme les êtres véritablement contrefaits – Cerbère le chien à trois têtes, par exemple.

---

[8] Giuliano Tescari, « El venado en la cosmología sagrada de los huicholes », dans Yolotl González Torres, éd., *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, Mexico, Plaza y Valdés, 2001, p. 241-253 (ma traduction).

[9] *Ibid.*, p. 252.

[10] Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

[11] Eduardo Viveiros de Castro, « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », dans *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, t. 4, fasc. 3, 1998, p. 469-488.

Comme le relève Marc Groenen dans sa contribution, même en l'absence de sources écrites ou de traditions orales pour nous éclairer sur leur signification précise, ces représentations suggèrent que certains motifs animaux renvoient à une autre réalité que celle que nous lisons dans la figuration. Un exemple bien étudié est celui du *cipactli* mésoaméricain, une créature aux connotations aquatiques, telluriques et nocturnes, qui nageait dans les eaux primordiales et dont le corps déchiré servit à former la terre. Parfois décrit et représenté sous la forme d'un théranthrope, comme lorsqu'il apparaît en tant que Tlalteotl, sa forme la plus courante est celle d'un saurien, qui ressemble au caïman mais peut aussi être figuré avec des attributs d'autres animaux aquatiques (poisson, …) [12]. L'idée n'est évidemment pas de dépeindre un animal réel puisqu'on est ici en plein cœur du mythe. La créature est mythique, et les segments d'animaux ont pour fonction de rendre l'invisible visible. En matière de représentation, l'être humain se sert de ce dont il dispose dans son environnement et, on aura l'occasion d'y revenir, les animaux ne sont pas choisis au hasard mais en fonction des associations d'idées et connotations qu'ils véhiculent dans une culture donnée.

Il n'est donc guère étonnant que, bien souvent, l'on recoure aux hybrides pour représenter le divin. Le panthéon égyptien nous offre de magnifiques exemples de ce type de figures : Amon à tête de bélier, Anubis le chacal, Horus à tête de faucon, Bastet à tête de chat, Sobek le crocodile, etc. Au Mexique préhispanique, on vénère Quetzalcoatl le serpent à plumes, Huitzilopochtli le dieu colibri, ou encore Itzpapalotl la déesse papillon d'obsidienne. La mythologie indienne n'est pas en reste avec Hanuman, le dieu à tête de singe, ou Ganesh, le dieu à tête d'éléphant.

À cet égard, Pierre de Maret nous livre une très belle analyse. S'intéressant à l'animal dans lequel s'incarne le dieu égyptien Seth, il va à contre-courant du consensus établi entre spécialistes, qui propose d'y voir un être fabuleux, et il l'identifie à un animal bien réel quoique d'apparence étrange : l'oryctérope. Ce curieux petit animal, présent dans de nombreux systèmes symboliques africains, a un aspect naturellement hybride – il semble un mélange entre un cochon, un âne, une taupe et un kangourou ! – et, de plus, il évoque aussi l'être humain. La ressemblance physique avec Seth est frappante, et son comportement permet d'expliquer de façon convaincante une série de caractéristiques de cette divinité. Mais surtout, conjuguant des aspects qui renvoient tantôt à l'animalité, tantôt à l'humanité, l'oryctérope favorise les constructions imaginaires et il est tout à fait possible qu'il ait contribué à l'émergence de la tradition, en Égypte ancienne, de représenter les divinités sous forme de théranthropes.

L'animal dans les systèmes symboliques

Certains animaux sont bien plus présents que d'autres dans les représentations symboliques. Le présent volume met particulièrement à l'honneur deux d'entre eux, le serpent et le cerf.

Le serpent est tout d'abord traité par Baudouin Decharneux, qui en étudie la symbolique dans la Bible et dans ses relectures exégétiques. Animal ambivalent et

[12] Voir Karl A. Taube, « Cipactli », dans Davíd Carrasco, éd., *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures : The Civilizations of Mexico and Central America*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 1, p. 218-220 ; Lucia Henderson, *Producer of the Living, Eater of the Dead : Revealing Tlaltecuhtli, the Two-Faced Aztec Earth*, Oxford, Archaeopress, 2007.

ambigu par excellence, le serpent de l'Ancien Testament, comme toutes les autres créatures de Dieu, n'est pas maléfique en soi. Il est certes un être sournois, répugnant, dangereux, un animal redoutable susceptible d'être l'instrument de la punition divine, mais il est aussi présenté comme un animal protecteur et guérisseur. Dans la littérature néotestamentaire toutefois, c'est son association à la figure du diable qui est dominante et, dans les littératures dites apocryphes, on observe également un glissement vers une représentation négative. Le serpent devient ainsi l'être symbolisant le mal au sens chrétien. Les commentaires exégétiques, à partir d'un auteur juif hellénisé comme Philon d'Alexandrie ou d'auteurs chrétiens comme Paul et Jean, se concentrent sur les portées sotériologique et morale du symbole. Ainsi, chez Philon d'Alexandrie, il s'agirait d'une mise en scène du combat que l'homme livre contre ses passions.

Bertrand Lobjois est le second contributeur à aborder le thème du serpent, dans une version hybride cette fois, puisqu'il est question du serpent à plumes mésoaméricain. Il s'agit d'un serpent dont le corps est couvert de plumes de quetzal, plutôt que d'une combinaison de segments de serpent et d'oiseau. Le quetzal, oiseau aux plumes vertes – couleur symbolisant la végétation, donc la vie et la fertilité –, brillantes et chatoyantes, telles la lumière du jour, évolue dans les airs et est à l'opposé de ce qu'est le serpent ordinaire : tellurique ou aquatique, et à connotations nocturnes. Le serpent à plumes cristallise donc une série d'oppositions fondamentales, dont les cultures mésoaméricaines sont friandes. Axant son analyse sur un corpus de sculptures aztèques figurant des serpents à plumes enroulés accompagnés de divers attributs, Bertrand Lobjois explicite les liens symboliques étroits de cette créature avec le sacrifice humain et la fertilité, grâce à la présence répétée, sur ses représentations, de couteaux de silex et de coquillages, ainsi qu'à sa relation avec Tlaltecuhtli et la guerre. À travers le motif de natte, enfin, le serpent à plumes peut aussi être rattaché au pouvoir.

Eugène Warmenbol montre quant à lui dans sa contribution que les relations entre le cheval et le cerf étaient très étroites à l'âge du Bronze en Europe, ces animaux ayant semble-t-il tous deux été considérés comme des tracteurs du soleil d'un horizon à l'autre. Les mors de chevaux, souvent confectionnés en bois de cerf jusqu'à la fin de l'âge du Bronze alors que le métal aurait pu être utilisé, confirment ce lien symbolique. Une analyse minutieuse d'une série d'objets, appartenant notamment au monde nordique, et de leur iconographie, permet d'en comprendre la nature : le cheval est associé au soleil diurne, tandis que le cerf – en quelque sorte un « cheval de la nuit », en raison de ses habitudes de vie – est lié au soleil nocturne.

Le cerf a également beaucoup mobilisé la pensée symbolique en Amérique. Monica Minneci consacre ainsi son article à l'analyse d'un mythe hopi décrivant la destruction d'un village aux allures de paradis originel, Palatkwabi, par un serpent portant des bois de cerf. Le cerf était, chez les Pueblos et en Mésoamérique, associé aux relations sexuelles et à la fertilité, et ce sont ici ses bois et leur valence phallique qui sont au centre de l'attention. Un épisode fondamental du mythe voit un jeune homme portant des bois de cerf creuser la terre et la pénétrer à l'aide de ses bois. Or, le trou creusé par le « garçon-cerf » est identique à celui dont il jaillit quelques jours plus tard sous la forme du serpent à cornes, et cet orifice est explicitement assimilé au *sipapu*, le trou de l'émergence. Qui plus est, la terre est, dans certains récits, assimilée

à une femme et c'est de son corps que surgit l'humanité, tandis que les Mixtèques, les Otomis et d'autres populations mésoaméricaines comparent le geste du semeur avec des relations sexuelles. La fin de Palatkwabi explique notamment l'origine des rites agricoles, et elle marque aussi fort probablement l'apparition de la mort…

Le serpent, le cerf, le serpent pourvu de bois de cerf, … Certains animaux occupent de toute évidence une place plus importante que d'autres dans la pensée symbolique et, s'ils sont choisis, ce n'est pas parce qu'ils sont « bons à manger » mais bien parce qu'ils sont « bons à penser »[13]. De fait, il est assez fréquent que les animaux représentés ne correspondent pas aux animaux consommés, comme le note Marc Groenen à propos du site de Lascaux : les restes osseux qui y ont été mis au jour appartiennent presque exclusivement à des rennes, or le renne est absent des figurations sur les parois du site… Pierre de Maret s'est interrogé sur les raisons qui gouvernent ces choix. Évoquant les travaux de Mary Douglas[14] – les animaux à forte valeur symbolique paraissent inclassables dans un système taxinomique donné, tant certaines de leurs caractéristiques s'éloignent du modèle des animaux de leur catégorie – et de Dan Sperber[15] – il existe bel et bien un lien entre anomalie et symbolicité mais des animaux exemplaires, « parfaits », prennent aussi une valeur symbolique car c'est avant tout le rapport à la norme taxinomique qui importe –, il examine le cas de ces animaux étranges mais bien réels que sont l'ornithorynque, le pangolin et l'oryctérope. D'apparence surprenante, faisant penser à des mélanges entre plusieurs animaux, tous trois occupent une place particulière dans les mythes et croyances des cultures qui les côtoient. Le pangolin et l'oryctérope jouent toutefois un rôle plus important que l'ornithorynque, ce qui peut s'expliquer par le fait que, non contents de présenter les caractéristiques de plusieurs animaux, ils rappellent aussi par certains aspects l'être humain. À la fois extrêmement bizarres et si proches de nous, ils mettent mal à l'aise et en même temps fascinent. Ils permettent de penser une série d'oppositions essentielles. De telle sorte que, conclut Pierre de Maret, « le traitement métaphorique des animaux peut résulter tant de l'humanité de certains aspects de leur comportement ou de leur apparence que de leur côté inclassable ».

L'animal, donc, quelle que soit la culture considérée, est un excellent support pour la pensée symbolique. Réel ou fabuleux, entièrement bestial ou évoquant l'humanité par certaines de ses caractéristiques, il permet de représenter et d'expliquer l'invisible, le rendant en quelque sorte visible et matériel. À ce titre, l'animal peut-il aussi faire office d'intermédiaire entre les mondes visible et invisible ? Certains exemples semblent montrer que c'est parfois le cas.

L'animal, médiateur entre les mondes visible et invisible ?

Dans sa contribution, Marc Groenen s'interroge sur la relation entre les animaux figurés – ou plutôt, rendus présents – dans l'art pariétal et l'espace souterrain qui les accueille. Souvent représentés en mouvement, ils donnent l'impression d'avancer

---

[13] Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, puf, 1962, p. 128.

[14] Mary Douglas, « Animals in Lele Religious Thought », dans *Africa*, t. 27, fasc. 1, 1957, p. 46-48.

[15] Dan Sperber, « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », dans *L'Homme*, t. xv, fasc. 2, 1975, p. 5-34.

dans une direction déterminée et ils pourraient dès lors matérialiser des zones de passage, d'un espace à un autre tels des guides pour le visiteur, ou même d'un plan à un autre lorsqu'ils progressent vers des bouches d'ombre, des fissures ou des zones qui pour nous sont sans issue. En l'absence de sources écrites ou de traditions orales, nous ne pouvons toutefois guère faire beaucoup plus que poser la question.

Des exemples tirés de l'anthropologie actuelle permettent d'envisager la problématique de façon plus précise. Ainsi, chez les Asmat, Astrid de Hontheim observe-t-elle que les relations entre les hommes et les animaux sont, justement, fondées sur la connexion entre le visible et l'invisible. L'animal psychagogue de Nouvelle-Guinée, classé en catégorie à part dans la taxinomie asmat, permet la communication entre les vivants et les morts. Il joue un rôle d'émissaire des ancêtres, dont il délivre les messages et exécute la volonté par l'intermédiaire de son spectre. Chez les autres êtres vivants, c'est la métamorphose qui permet la communication entre les mondes : des êtres mi-humains mi-animaux errent au cœur de la forêt, des entités humaines se métamorphosent en animaux et des objets ensorcelés prennent vie dans la forme animale dans laquelle on les a sculptés…

L'Amérique indigène présente elle aussi quelques cas intéressants. Le trou duquel surgit le serpent à cornes dans le mythe hopi analysé par Monica Minneci est nommé *sipapu*, un terme pouvant désigner le lieu de l'émergence. Il est aussi décrit comme un trou recouvert d'eau, qui mène vers le monde du dessous : plus encore qu'au trou de l'émergence, Palatkwabi est associé à l'inframonde et l'on se souviendra à cet égard que le mythe marquait vraisemblablement l'apparition de la mort. Or, dans ce récit, ce sont les bois du cerf qui confèrent la faculté de percer la terre et de passer ainsi d'un monde à l'autre. L'idée se retrouve dans d'autres cultures du sud-ouest des Etats-Unis et du Mexique occidental. Des récits keres expliquent ainsi qu'une antilope libéra les Kachinas, les dieux de la pluie enfermés dans l'inframonde, en leur ouvrant un passage à l'aide de ses bois. Quant aux Huichols de l'ouest du Mexique, ils font chaque année un pèlerinage à Wirikuta, la terre de leurs ancêtres, et c'est la divinité auxiliaire du chaman, un cerf, qui ouvre la porte menant du monde des hommes à celui des anciens, grâce à ses bois. À en juger par l'art rupestre du sud-ouest du Texas et du nord du Mexique, qui semble indiquer que le cerf est associé aux voyages chamaniques depuis 4 000 ans au moins, la tradition est ancienne dans la région.

Bien entendu, cette lecture demande à être confirmée et approfondie et, pour ce faire, elle appelle une étude systématique et détaillée. Il ne saurait en être question ici, mais les différentes contributions rassemblées dans le présent volume ont le grand mérite de faire ressortir un certain nombre de constantes, quels que soient le lieu et l'époque envisagés, et d'esquisser des pistes qui susciteront sans aucun doute des recherches futures.

Ornithorynque, oryctérope et théranthropes Les vrais monstres et les autres

Pierre de Maret

Au contact étroit et quotidien de la nature, les sociétés traditionnelles ont développé une connaissance intime de la faune et de la flore. La façon dont, sur cette base, elles pensent et organisent leur environnement naturel les a conduites à l'élaboration de taxinomies populaires qui suscitent l'intérêt des anthropologues depuis longtemps.

Les animaux y sont classés sous forme d'arborescences en un certain nombre de catégories conceptuelles mutuellement exclusives, c'est-à-dire qu'aucun animal n'appartient logiquement à deux espèces à la fois au même niveau de la hiérarchie classificatoire. Certes, le nombre de niveaux peut varier selon les cultures, mais ce principe organisationnel ne souffrirait guère d'exceptions selon les tenants de tout un courant, prépondérant du côté anglo-saxon, qu'on appelle l'ethnoscience [1]. Notons que parallèlement à cette approche qui se veut cognitive et universaliste, s'est développé un autre courant de recherches qui, lui, examine plutôt les rapports entre nature et société, et s'intéresse aux élaborations culturelles particulières [2].

Quoi qu'il en soit, la façon dont la taxinomie animale d'un groupe s'articule sur son organisation sociale est un aspect fondamental des systèmes de pensée de

[1] Brent Berlin, Dennis E. Breedlove et Peter H. Raven, « Folk Taxonomies and Biological Classification », dans *Science*, t. 154, 1966, p. 273-275 ; Brent Berlin, *Ethnobiological Classification : Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton, nj, Princeton University Press, 1992 ; Scott Atran et Douglas L. Medin, *The Native Mind and the Cultural Construction of Nature*, Boston, The mit Press, 2008.

[2] Philippe Descola, *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986 ; Id., *Diversité des natures, diversité des cultures*, Paris, Bayard, 2010. Voir aussi Marc Lenaerts, *Anthropologie des Indiens Ashéninka d'Amazonie : nos sœurs Manioc et l'étranger Jaguar*, Paris, L'Harmattan, 2005.

beaucoup de sociétés, comme l'avait déjà bien montré Claude Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage*[3].

Mais, dans ce processus conceptuel, certains animaux se prêtent manifestement mieux à une élaboration symbolique que d'autres. Pour reprendre une expression de Lévi-Strauss qui a fait florès depuis, mais souvent mal reproduite : « On comprend enfin que les espèces naturelles ne sont pas choisies parce que « bonnes à manger » mais parce que « bonnes à penser » »[4].

En d'autres termes, dans certains cas, l'importance pratique et l'importance symbolique s'avèrent antinomiques.

L'anthropologie s'est abondamment interrogée sur les raisons qui font que certains animaux prennent une valeur symbolique plus ou moins importante. Question fondamentale si l'on veut comprendre l'origine du rôle des animaux dans les pratiques religieuses. À cette question, la grande anthropologue britannique Mary Douglas a suggéré que le rôle symbolique particulier de certains animaux résultait de leur caractère anormal au regard d'un système taxinomique donné[5].

Cette anomalie peut être de différents ordres : soit au niveau individuel lorsqu'un animal ne se conforme pas à ses caractéristiques habituelles (un tigre ou un éléphant blanc, un mouton à cinq pattes), soit parce que ce type d'animal s'écarte par certains caractères du modèle des animaux de sa catégorie, au point, parfois, de paraître inclassable dans la logique d'une taxinomie donnée.

Mary Douglas prend un exemple devenu classique, les prescriptions alimentaires du *Lévitique*, qui expliquent ce qui est considéré de nos jours comme halal ou kasher : « Toute bête qui a le pied onglé, les ongles fendus, et qui rumine, vous en mangerez » (XI, 3). *A contrario*, c'est pourquoi les porcs, qui ont bien le pied onglé et fendu mais qui ne ruminent pas, sont considérés comme impurs et font l'objet d'un interdit alimentaire.

Quelques années plus tard, dans un long article intitulé « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », Dan Sperber montre que l'idée que la symbolicité de certains animaux résulte de leur écart avec une norme taxinomique, n'est pas complètement satisfaisante[6]. Des animaux parfaits, comme le lion ou l'aigle, prennent eux aussi une valeur symbolique. Mais surtout, la notion même de « norme taxinomique » gagnerait à être réexaminée et explicitée. Pour Sperber, « si le mode taxinomique est logiquement arbitraire et

---

[3] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

[4] Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962, p. 128. Cette phrase célèbre répond en fait au constat que : « selon la première théorie de Radcliffe-Brown, comme pour Malinowski, un animal ne devient « totémique », que s'il est, d'abord, « bon à manger » », *ibid.*, p. 89.

[5] Mary Douglas, « Animals in Lele Religious Thought », dans *Africa*, t. 27, fasc. 1, 1957, p. 46-48 ; voir aussi Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge, 1966, p. 168.

[6] Dan Sperber, « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », dans *L'Homme*, t. XV, fasc. 2, 1975, p. 5-34 ; Id., « Why are Perfects Animals, Hybrids and Monsters Good for Symbolic Thoughts ? », dans *Method & Theory in the Study of the Religion*, t. 8, fasc. 2, 1996, p. 143-149.

empiriquement sous-déterminé, on ne voit pas très bien en quoi il constituerait une norme »[7].

Si, comme le proposait Douglas, il y a bien un rapport entre anomalie et symbolicité, Sperber montre, de nombreux exemples à l'appui, que « (...) ce rapport ne procède pas directement d'un écart entre l'observation de la faune et le système des définitions taxinomiques ». Selon lui, « il procède indirectement du rapport entre normes et définitions. Si l'on aborde le problème dans ces termes-ci, on se donne en outre les moyens d'expliquer pourquoi non seulement les animaux anormaux, mais aussi bien les animaux exemplaires font l'objet d'une élaboration symbolique (...) »[8].

En d'autres termes, pour lui le jugement de normalité procède à partir de l'identification taxinomique initiale qui est une pré-condition logique. Il ne peut donc pas la remettre en cause. Pour qu'un animal soit considéré comme normal ou anormal, il faut d'abord qu'il soit identifié, c'est-à-dire qu'il trouve sa place dans la taxinomie. Un cheval est d'abord appréhendé comme appartenant à la catégorie « cheval » avant d'être considéré comme normal ou anormal. Si en se rapprochant, on voit qu'il a des rayures, on renonce à l'identification initiale et on constate alors qu'on est face à un zèbre et non pas à un cheval anormal. Si l'identification est remise en cause, le jugement sur la normalité l'est automatiquement aussi. Dans cette éventualité, pour Sperber, le jugement normatif, en revenant en arrière sur l'identification taxinomique, se coupe du savoir empirique sur lequel il se fonde et se constitue alors comme objet d'un savoir symbolique. Il faut, en d'autres termes, connaître le monde réel, sensible, pour le vouloir différent. C'est donc à partir de la connaissance du monde réel, et de la façon dont une culture donnée l'a organisée taxinomiquement, que s'est élaborée la mise – en quelque sorte – entre guillemets, comme il le dit, des animaux, c'est-à-dire leur représentation symbolique. Celle-ci

> (...) évoque un monde pire, celui de l'anomalie, et un monde meilleur, celui de l'exemplarité. Elle donne à penser que le monde est en contraste avec ce qu'il n'est pas. (...) Dans le cas des animaux réels, il y a symbolisme lorsque leur identification taxinomique est remise en cause, voit sa portée amplifiée ou amoindrie à partir d'un jugement de normalité, ce qui se produit systématiquement pour les animaux parfaits d'une part, pour les hybrides et les monstres d'autre part[9].

Mais il y a monstre et monstre. Il y a bien sûr les êtres vivants, humains ou animaux, qui présentent une anomalie de conformité. C'est à eux que pensait Buffon lorsqu'il écrivait que l'« [o]n peut réduire en trois classes tous les monstres possibles : la première est celle des monstres par excès ; la seconde, des monstres par défaut ; et la troisième de ceux qui le sont par renversement ou la fausse position des parties »[10].

Il y a aussi les nombreux êtres imaginaires. Ces monstres fantastiques combinent à l'envi des traits d'animaux différents, avec bien sûr dans le cas des sirènes, des sphinx, des fauves, des centaures ou du minotaure, des traits animaux et humains.

---

7 Sperber, « Pourquoi les animaux parfaits… », *op. cit.*, p. 13.

8 *Ibid.*, p. 23.

9 *Ibid.*, p. 31-32.

10 Georges Louis Le Clerc de Buffon, « Supplément à l'histoire naturelle », dans *Œuvres*, t. xi, 1774-1789, p. 410.

De tout temps et sous toutes les latitudes, l'esprit humain a donné naissance à des êtres fabuleux. Il a procédé souvent par hybridation, réunissant en un même monstre des parties d'animaux réels comme Pégase (cheval ailé), le Griffon (lion et aigle), Quetzalcoatl (serpent et oiseau quetzal), le Minotaure (taureau et homme), les cynocéphales (hommes et chiens) ou encore le Metoh-kangmi (homme ours) des Tibétains.

Parfois, comme les êtres véritablement contrefaits, ces monstres imaginaires ont des têtes ou des membres multiples, comme le cerbère (chien à trois têtes). Ils peuvent aussi posséder des capacités extraordinaires, tel le phénix (oiseau immortel). Parfois aussi, l'imaginaire a même doté les monstres hybrides de pouvoirs surnaturels, comme le dragon (serpent avec des ailes et des pattes et qui crache du feu) ou la chimère (corps de serpent, tête de lion et de chèvre, qui crache du feu).

Mais une autre catégorie de monstres, bien réels ceux-là, mérite de retenir l'attention. Ornithorynque, oryctérope : les termes mêmes témoignent de la perplexité des zoologues lorsqu'il s'agit de nommer ces étranges créatures méconnues et fréquemment confondues.

L'ornithorynque, un improbable mélange

Commençons par l'ornithorynque, ce mammifère bizarre au corps de castor, à pattes de loutre et à bec de canard, qui pond des œufs. On ne le rencontre qu'à l'est de l'Australie, et lorsqu'il fut découvert, il parut tellement étrange que les naturalistes européens – à qui on en avait adressé des dépouilles – crurent à une supercherie.

Sans surprise, l'ornithorynque occupe une place particulière dans les mythes et les croyances des aborigènes.

Dans une légende recueillie sur la côte centrale de la Nouvelle-Galles du Sud, les animaux formaient trois groupes, chacun convaincu de sa supériorité : les animaux terrestres, capables de courir sur la terre, les oiseaux, qui pondent des œufs et sont capables de voler dans les airs, et les créatures aquatiques qui savent nager. Chaque groupe tente de convaincre l'ornithorynque de les rejoindre puisqu'il a certaines de ses caractéristiques. Après quelques jours de réflexion, l'ornithorynque réunit tous les animaux et leur tint ce langage :

> Je n'ai besoin de rejoindre aucun de vos groupes, car je suis spécial à ma façon. Comme j'ai de la fourrure et que j'aime parcourir mon territoire, j'ai quelque chose d'un animal terrestre. J'ai aussi un petit peu d'un oiseau puisque j'ai un bec et que mon épouse pond des œufs. En même temps, j'ai quelque chose d'une créature aquatique car j'aime nager et explorer le monde aquatique. (...) Je ne sais pas pourquoi les ancêtres nous ont créés tous différents, mais nous devons apprendre à accepter nos différences et à vivre ensemble [11].

[11] Helen F. McKay, Pauline E. McLeod, Francis Firebrace et June E. Barker, *Gadi Mirrabooka : Australian Aboriginal Tales from the Dreaming*, Portsmouth, NH, Heinemann Publishing, 2001, p. 57-60.

Tous les animaux et les hommes, après avoir entendu ces paroles, furent d'accord pour reconnaître la grande sagesse de l'ornithorynque. Les hommes décidèrent que dorénavant ils ne le chasseraient plus car il était vraiment extraordinaire [12].

L'ornithorynque est le sujet d'un certain nombre d'autres mythes aborigènes et continue de nos jours à fasciner et à susciter de multiples récits plus ou moins fantastiques. Son rôle symbolique ou rituel semble être resté cependant limité.

Tel n'est pas le cas de l'oryctérope en Afrique.

L'oryctérope, un autre improbable mélange

Ce mammifère étrange et méconnu qui vit en Afrique subsaharienne paraît à première vue un mélange improbable entre un cochon, un âne, une taupe et un kangourou. Du cochon, il a la corpulence, un groin, un dos voûté, un corps trapu recouvert d'une peau gris-rosâtre, plissée et parsemée de longs poils. De l'âne, il a les grandes oreilles mobiles, dressées sur le haut du crâne. De la taupe, il a les pattes puissantes, munies de griffes qui lui permettent de creuser très rapidement de profonds terriers. Du kangourou, il a une longue queue épaisse qui lui sert d'assise quand il se redresse sur ses pattes arrière pour fouiller les termitières, humer l'air ou se défendre.

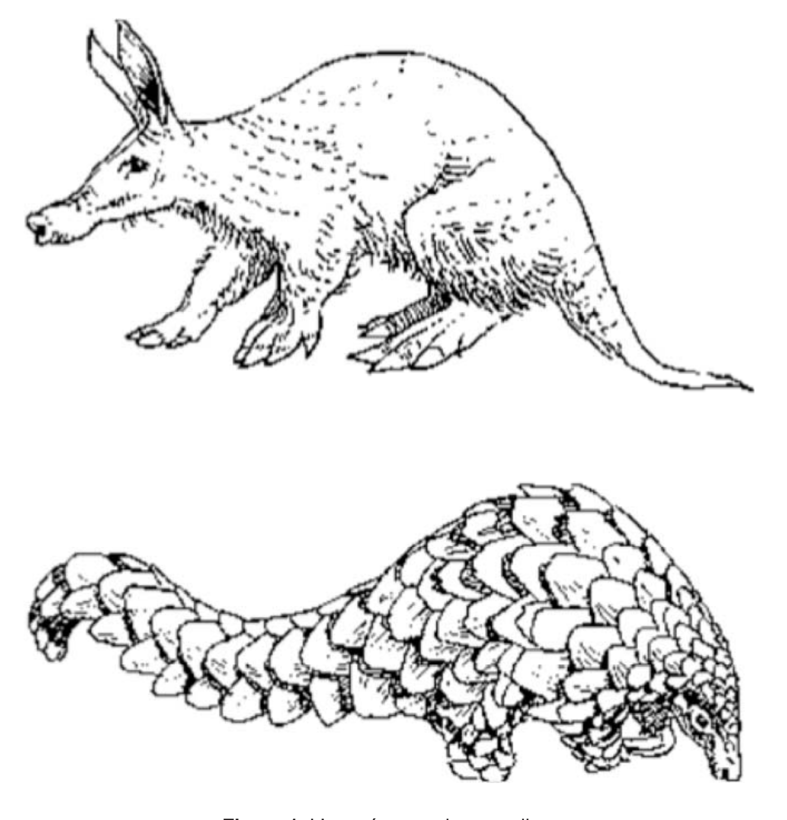


Figure 1. L'oryctérope et le pangolin.

---

12 McKay, McLeod, Firebrace et Barker, *Gadi Mirrabooka*, *op. cit.*, p. 83-85.

Insectivore, il se nourrit essentiellement de termites et de fourmis, mais aussi d'une variété de concombres sauvages. Après avoir déterré ses proies de ses griffes puissantes, il les attrape avec sa langue longue, fine et gluante avant de les mâcher entre ses dents en forme de tubes, d'où le nom de l'ordre des mammifères, les tubulidentés, dont l'oryctérope est la seule espèce.

Si sa vue est très mauvaise, son ouïe est excellente, mais c'est surtout son odorat qui est extraordinairement développé grâce à une cavité située à l'avant du crâne, et munie de neuf bulbes olfactifs. Nocturne, très farouche, et donc difficile à observer, il passe la journée dans un terrier profond. Aveuglé par la lumière du jour, il se déplace la nuit en zigzaguant à la recherche de nourriture. Généralement solitaire, la femelle donne naissance à un jeune à la fois, au bout de sept mois de gestation.

Comme les monotrèmes, dont fait partie l'ornithorynque, l'oryctérope est un témoin de stades anciens de l'évolution des mammifères. Les zoologues ont longtemps cru qu'il était apparenté au pangolin, un autre mammifère étrange (fig. 1).

Vrais « monstres » africains

Il se fait que c'est justement à propos du pangolin que Mary Douglas a été amenée, au départ, à formuler son hypothèse sur le lien entre la symbolicité d'un animal et son anormalité taxinomique.

Chez les Lele de R. D. Congo, où elle a mené principalement ses recherches de terrain, le pangolin en effet « (...) contredit les catégories animales les plus évidentes. Il a des écailles comme un poisson mais il grimpe aux arbres. Il est plus comme un gros lézard pondeur d'œuf, et pourtant il allaite ses jeunes. Plus significatif encore, à la différence de tous les autres petits mammifères, il a un seul petit à la fois »[13]. Ce mode de gestation l'écarte des autres petits mammifères aux portées nombreuses et l'apparente aux humains, eux aussi monopares. S'il arrive aux Lele de tuer un pangolin, son corps sera traité comme celui d'un chef, et l'ingestion rituelle de sa viande est supposée protéger de la stérilité. Si le pangolin est au centre des pratiques rituelles chez les Lele, c'est parce qu'il s'agit d'un véritable monstre taxinomique qui transcende toutes les catégories. Poussant l'analyse de Douglas plus loin, Luc de Heusch explique :

> Dans nos forêts, disent les Lele, il y a un animal qui a le corps et la queue d'un poisson, couvert d'écailles. Il a quatre pattes et il grimpe dans les arbres. Le pangolin se trouve donc associé à l'eau, principe de fertilité, comme le varan (animal amphibie). Mais sa puissance symbolique est infiniment plus grande car ce mammifère-poisson est un habitant des arbres, comme les oiseaux. En outre, il présente un caractère humain remarquable : il ne met au monde qu'un petit à la fois, contrairement aux autres espèces animales. Le petit pangolin est un véritable résumé de l'univers. Il cumule les propriétés des créatures aquatiques, célestes et terrestres. Monopare, il est aussi le représentant symbolique de la reproduction humaine bien tempérée dans un univers où la fécondité est innombrable, démesurée. Il est l'opérateur logique – ou

[13] Douglas, « Animals in Lele Religious Thought », *op. cit.* (ma traduction).

plutôt dialectique – de la communication religieuse. Par sa médiation, le village et la forêt, les hommes et les esprits entrent en relation de manière privilégiée [14].

Les Lele saluent le pangolin du titre de « chef » car comme lui, il est régulateur de l'ordre cosmique et garant de la fécondité générale.

À la différence du pangolin, l'oryctérope n'a pas les écailles du poisson et il ne se perche pas dans les arbres comme l'oiseau. Comme le pangolin, il est cependant difficile à classer. Il est sous et sur la terre. Nocturne, il est d'autant plus inquiétant qu'il a une apparence étrange, évoquant par certains côtés, tout comme le pangolin, les êtres humains. Il peut aussi se tenir redressé en agitant ses pattes avant comme des bras. Sa peau gris-rosâtre est presque glabre, et surtout il donne naissance à un jeune à la fois.

Si l'analyse de leur ADN a montré que l'oryctérope et le pangolin occupent finalement des positions phylogénétiques assez éloignées [15], il n'est pas étonnant qu'ils puissent être considérés comme apparentés dans les systèmes taxinomiques des populations africaines. Ainsi, à l'est du Congo, les Komo les tiennent pour cousins car ils se promènent tous les deux en grattant le sol à la recherche de termites et de fourmis [16]. Pour les mêmes raisons, au Mali, les Bambara les considèrent également comme appartenant à la même famille [17].

Griffus et fouisseurs, ces animaux sont chez les Bambara particulièrement emblématiques des rapports multiples qui lient le soleil, la terre, et les agriculteurs qui eux aussi grattent et fouillent le sol. Le pangolin et l'oryctérope occupent ainsi une place importante dans les rituels initiatiques bambara [18]. L'oryctérope, en particulier, jouit d'un prestige considérable [19], et les néophytes doivent pénétrer dans son terrier pour acquérir son endurance, sa persévérance et sa patience [20]. La métaphore amène ainsi les Bambara à considérer certains animaux comme des êtres humains et certains humains comme des animaux. Leur logique métaphorique va plus loin, car lorsqu'arqués au-dessus du sol ils fouillent celui-ci à la recherche de nourriture, leurs silhouettes similaires les rapprochent. Mais ce rapprochement va encore plus loin car si la position courbée est celle qu'affectent l'oryctérope et le pangolin, c'est

---

[14] Luc DE HEUSCH, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986, p. 55-56.

[15] Marjon A. M. VAN DIJK, Ole MADSEN, François CATZEFLIS, Michael J. STANHOPE, Wilfried W. DE JONG et Mark PAGE, « Protein sequence signatures support the African clade of mammals », dans *Proceedings of the National Academy of Science of the United States of America*, t. 98, fasc. 1, 2001, p. 188-193 ; Mark S. SPRINGER, Heather M. AMRINE, Angela BURK et Michael J. STANHOPE, « Additional support for Afrotheria and Paenungulata, the performance of Mitochondrial versus nuclear genes, and the impact of data partitions with heterogenous base composition », dans *Systematic Biology*, t. 48, fasc. 1, 1999, p. 65-75.

[16] Wauthier DE MATHIEU, *Qui a obstrué la cascade ? Analyse sémantique du rituel de circoncision chez les Komo du Zaïre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 200.

[17] Dominique ZAHAN, *Antilopes du Soleil. Arts et rites agraires d'Afrique noire*, Vienne, A. Schendl, 1980, p. 26.

[18] *Ibid*., p. 36.

[19] *Ibid*., p. 39.

[20] *Ibid*., p. 149.

aussi celle de l'homme pendant le coït et celle de l'agriculteur qui houe son champ. En même temps, la houe, qui est aussi considérée comme un objet qui relève de la sorcellerie, rappelle le museau de l'oryctérope, un sorcier dans le monde animal où il préside à de nombreuses transformations. La courbure de l'échine évoque aussi, pour les Bambara, la voûte céleste, le « dos » du ciel sur lequel le soleil monte et descend quotidiennement. Principe mâle par excellence, l'astre, sans lequel rien ne pousse ni ne vit, pénètre la terre qu'il féconde, grâce au travail du cultivateur. Dans le système symbolique bambara, le travail de la terre par le cultivateur, la copulation, la virilité, la fertilité, l'oryctérope et le soleil sont ainsi inséparables [21].

Si on retourne en Afrique centrale, chez les Nyanga, l'oryctérope est également, selon le mythe d'origine, mis en rapport avec le soleil qu'il emprisonne dans sa tanière [22]. Habitant du monde souterrain, il est ici aussi lié à l'agriculture car il procède à des récoltes. De la même façon, au Rwanda voisin, le terme pour désigner l'oryctérope a comme sens métaphorique celui d'« agriculteur renommé pour sa résistance à la fatigue » [23]. Chez les Zandé, l'animal est à l'origine de plusieurs légendes et sa capture est soumise à des rituels particuliers [24].

Plus au sud, chez les Tabwa des bords du lac Tanganyika, l'oryctérope occupe une place symbolique prééminente. Selon le mythe d'origine, dans les premiers temps, la Terre était froide, obscure, silencieuse et humide. Parmi les premières créatures se trouvait un oryctérope anthropomorphe, appelé Mutumbi « le fouisseur ». Au fond d'un tunnel, il rencontre le dieu suprême qui lui donne un homme et une femme pour lui tenir compagnie ainsi qu'un panier contenant le soleil. De retour à la surface, ils libèrent le soleil et plus tard la lune et les étoiles. Selon Allen Roberts, si l'oryctérope est le protagoniste de ce mythe de création, c'est que c'est une bête grotesque à tout point de vue. Les Tabwa le décrivent comme ayant des pattes « fines comme celles d'une chèvre », des oreilles « longues comme celles d'un lapin ». Son dos voûté et parsemé de longs poils rougeâtres fait penser à un potamochère et il est pourvu d'un long museau en forme de pénis. Ce dernier est d'autant plus déconcertant qu'il ressemble, selon les Tabwa, à un pénis humain. C'est tellement amusant que l'on doit empêcher les femmes de le voir. Si d'aventure un oryctérope est tué, on coupera donc son museau en petits morceaux pour éviter qu'elles ne le voient. Par cette inversion (« phallus » sur la tête), l'opposition entre la tête et les parties génitales, et donc entre l'intellect et la sexualité, devient manifeste. Les Tabwa disent aussi que, comme un

---

21 *Ibid.*, p. 40.

22 Daniel P. Biebuyck, communication personnelle.

23 André Coupez, Thomas Kamanzi, Simon Bizimana, Gaspard Sematama, Gaspard Rwabukumba et Charles Ntazinda, *Inkoranya y íkinyarwaanda mu kinyarwaanda nó mu gifaraansá – Dictionnaire rwanda-rwanda et rwanda-français*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, et Butare, Institut de recherche scientifique et technologique, 2005, p. 1631-1632.

24 Jacques Verschuren, *Ecologie et biologie des grands mammifères (Primates, carnivores ongulés). Exploration du Parc national de la Garamba*, Bruxelles, Institut des Parcs nationaux du Congo belge, fasc. 9, 1958, p. 99.

être humain, l'oryctérope n'a qu'un jeune à la fois. Comme un être humain aussi, il dort sur son dos, blotti au fond de son terrier [25].

En outre, l'animal est très difficile à observer. On peut voir ses traces sur le sol le matin, mais bien rares sont les adultes qui ont pu l'apercevoir. Comme les sorciers, il est présent mais invisible. Enfin, il enterre soigneusement ses crottes, ce qui achève de le faire considérer comme un sorcier, personnage nocturne aux pouvoirs surnaturels. Les oryctéropes n'en sont pas moins des animaux. Ils ne sont des humains qu'entre guillemets pour reprendre, en la transposant, l'expression de Sperber.

On le voit, aux yeux des Tabwa, l'oryctérope est selon Roberts particulièrement « bon à penser » puisqu'il évoque une série d'oppositions essentielles, comme la tête et les parties génitales, le masculin et le féminin, l'intellect et la sexualité, le fermé et l'ouvert, la lumière et l'obscurité, le visible et l'invisible, le bienveillant et le malfaisant, la culture et la nature, l'humain et l'animal [26]. Par ces juxtapositions, on comprend le rôle essentiel de ce monstre dans le récit mythique des origines. Il permet de mettre en place les classifications, catégories, oppositions, métaphores et métonymies nécessaires aux Tabwa pour comprendre et organiser leur univers [27].

Chez les Luba, proches des Tabwa, abattre un oryctérope est considéré comme un acte de même gravité que de tuer un homme. Il est, en effet, une réincarnation. Selon certains, ce serait un héros-oryctérope qui serait à l'origine d'une de leurs plus puissantes sociétés secrètes [28].

Non loin de là, chez les Tshokwé, l'oryctérope est le maître du passé, de tout ce qui est oublié et perdu dans le temps. Fouiller la terre comme il le fait, c'est remuer le passé car c'est là que demeurent les morts [29]. Comme les morts, l'oryctérope habite des trous, et si on essaye de le tuer, il tente de se faire passer pour une personne, pour un parent, en se redressant et en vous parlant [30].

Au centre du Nigéria enfin, chez les Rukuba, le chef est considéré comme un oryctérope dans une série de contextes, car comme chez les Tabwa, il a un rôle de médiateur essentiel [31].

---

[25] Allen F. Roberts, « Social and Historical Contexts of Tabwa Art », dans Allen F. Roberts et Evan M. Maurer, éd., *Tabwa. The Rising of a New Moon : A Century of Tabwa Art*, Ann Arbor, University of Michigan Museum of Art, 1985, p. 24.

[26] Roberts, « Social and historical Contexts of Tabwa Art », *op. cit.*, p. 25.

[27] Allen F. Roberts, *Animals in African Art. From the Familiar to the Marvelous,* New York, The Museum for African Arts, 1995, p. 81-82.

[28] Mary Nooter, *Luba Art and Policy : Creating Power in a Central African Kingdom*, thèse de doctorat non publiée, Columbia University, 1991, cité par Roberts, *Animals in African Art*, *op. cit.*, p. 82.

[29] Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia, *Les symboles divinatoires. Analyse socio-culturelle d'une technique de divination des Cokwe de l'Angola*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1985, p. 301-302.

[30] Rodrigues de Areia, *Les symboles divinatoires*, *op. cit.*, p. 301.

[31] Jean-Claude Müller, « Entre mythe et réalité ou pourquoi le chef Rukuba est un oryctérope ? », dans *L'Homme*, t. 32, fasc. 2, 1991, p. 67-78.

Ornithorynque, oryctérope et pangolin : des vrais monstres aux théranthropes

Comme on le voit, l'ornithorynque, l'oryctérope et le pangolin sont des animaux particulièrement bizarres, avec toutes les caractéristiques d'animaux fantastiques, mais néanmoins bien réels. Ce sont des monstres, mais véritables. S'ils sont tous les trois particulièrement « bons à penser », l'oryctérope et le pangolin paraissent cependant plus propices à un traitement symbolique. Ils font, si on en juge par la documentation ethnographique disponible, une meilleure nourriture pour l'esprit, que l'ornithorynque. On peut se demander pourquoi.

S'ils appartiennent tous les trois à la catégorie des monstres hybrides, l'ornithorynque n'apparaît que comme le croisement entre un petit mammifère et un canard. Le pangolin et l'oryctérope, en revanche, réunissent les caractéristiques non seulement de plusieurs animaux, mais ils évoquent aussi par une série d'aspects les êtres humains. C'est leur animalité et à la fois leur humanité qui les rend si particuliers. À ce titre, ils se prêtent bien à un rôle symbolique majeur, à l'articulation entre la nature et la culture. Ils offrent l'opportunité de synthétiser une série d'oppositions importantes qui structurent les systèmes de pensée. Bizarres, grotesques mêmes, ils paraissent en même temps si proches qu'ils provoquent un certain malaise. Leur absurdité fascine et met à l'épreuve les tentatives d'organiser rationnellement le monde sensible, naturel. Ils sont ainsi d'autant plus monstrueux comme hybrides qu'ils sont à la fois des animaux et des humains, mis symboliquement entre guillemets, doublement extraordinaires en quelque sorte.

Cette ambivalence évoque bien sûr ces êtres composites, mi-hommes, mi-animaux représentés dans l'art rupestre de tous les continents et que les spécialistes appellent des « théranthropes » (du grec *thêr*, « bête sauvage », et *anthrôpos*, « homme »)[32].

Attestés en Europe depuis l'art paléolithique, ces êtres fantastiques peuplent les mythologies du monde entier. À la suite des théories de David Lewis-William[33], en Afrique australe, on a depuis souvent interprété ce type de figures comme la représentation de chamanes en cours de transformation. Critique par rapport au côté beaucoup trop systématique d'une telle interprétation difficilement vérifiable et qui ne tient guère compte des différents contextes, Jean-Loïc Le Quellec propose à propos des représentations d'hommes à tête de lycaon du Messak lybien, une interprétation basée sur l'éthologie de ces canidés[34]. Il se fait que la sophistication du comportement naturel de cette espèce en matière de chasse collective et de partage du gibier n'a d'équivalent que chez une seule autre espèce, à savoir, l'homme. Cela l'amène à penser que pour une culture préhistorique où la chasse jouait un rôle éminent, de tels comportements ont été propices à une transposition métaphorique des rapports

---

[32] Jean-Loïc Le Quellec, « Ni hommes, ni animaux : les théranthropes. Un aliment pour l'esprit ? », dans Jean-Pierre Poulain, dir., *L'homme, le mangeur, et l'animal. Qui nourrit l'autre ?*, Paris, Les Cahiers de l'Ocha, t. 12, 2007, p. 58-77.

[33] Voir par exemple : David J. Lewis-William et Thomas A. Dowson, *Images of Power : Understanding Bushman Rock Art*, Johannesburg, Southern Book, 1989.

[34] Le Quellec, « Ni hommes, ni animaux : les théranthropes. Un aliment pour l'esprit ? », *op. cit*, p. 65.

sociaux. Les théranthropes à tête de lycaon du Messak témoigneraient ainsi d'une identification de ces peuples à ces animaux.

> Le fait qu'ils avaient choisi la tête de cet animal – parmi tant d'autres possibles ! – pour élaborer un être chimérique omniprésent dans leur mythologie en images, a toute chance d'être lié au caractère très particulier du lycaon, et au fait qu'il soit « le chasseur par excellence » [35].

De fait, la mythologie et le folklore offrent d'innombrables exemples où une société animale, le monde des oiseaux par exemple, est conçue comme l'homologue d'une communauté humaine et peut alors se transformer en une société humaine métaphorique [36]. Le traitement métaphorique des animaux peut donc résulter tant de l'humanité de certains aspects de leur comportement ou de leur apparence que de leur côté inclassable. L'oryctérope, pour en revenir à lui, est surdéterminé de ce point de vue. Poursuivons donc l'examen de ses avatars symboliques à travers le continent africain, et tournons-nous vers l'Égypte.

L'oryctérope : l'animal séthien ?

Depuis Champollion et les débuts de l'égyptologie, un animal intrigue, celui associé au dieu Seth, l'énigmatique dieu égyptien du désordre et de la violence. Celui-ci se présente en effet sous les traits d'un animal pourvu d'un long museau et de grandes oreilles dressées au sommet du crâne (fig. 2). À la différence d'autres animaux plus aisément identifiables, ou en tous les cas identifiables sans ambiguïté, tels que le faucon (Horus), la vache (Hathor) ou le crocodile (Sobek), l'animal dans lequel s'incarne le dieu Seth a suscité de nombreuses hypothèses et discussions. En un siècle et demi, plus d'une vingtaine d'identifications furent ainsi proposées successivement : l'âne, l'oryx, le lévrier, le fennec, la gerbille, le chameau, l'okapi, la souris à long museau, l'oryctérope, la girafe, le glouton, une sorte de porc ou de sanglier, le lièvre, le chacal, le tapir, le *Canis lupester* mais maquillé, un oiseau, un chien, un auroch, etc. [37].

Aucune de ces hypothèses n'avait jusqu'à présent emporté la conviction, tant et si bien qu'un consensus s'est établi parmi les spécialistes pour considérer que c'était à l'origine un animal fabuleux et monstrueux, comme l'écrivait déjà Champollion [38]. Il

---

[35] *Ibid.*, p. 64 ; voir aussi Jean-Loïc Le Quellec, *Arts rupestres et mythologies en Afrique*, Paris, Flammarion, 2004, p. 31-32, p. 168-203.

[36] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, 1962, p. 271.

[37] Herman Te Velde, *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden, Brill, 1967, p. 13.

[38] Herman Te Velde, « Some Egyptian Deities and their Piggishness », dans Ulrich Luft, éd., *The Intellectual Heritage of Egypt*, Budapest, Eötvös Loránd University, t. 14, 1992, p. 371-378 ; Id., « Seth », dans Hans Wolfgang Helck, éd., *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, Harrassowitz, t. 5, 1986, p. 908-911; Dimitri Meeks, « Seth – De la savane au désert ou le destin contrarié d'un dieu », dans Christine Meeks et Dimitri Meeks, éd., *Les dieux et démons zoomorphes de l'ancienne Égypte et leurs territoires*, Carnoules, D. Meeks, 1986, p. 1-51 ; Angela McDonald, « Tall Tails. The Seth Animal Reconsidered », dans Angela McDonald et Christina Riggs, éd., *Current Research in Egyptology*, Oxford, British Archaeological Reports Ltd, 2000 (British Archaeological Reports – International Series, vol. 909), p. 75-81.

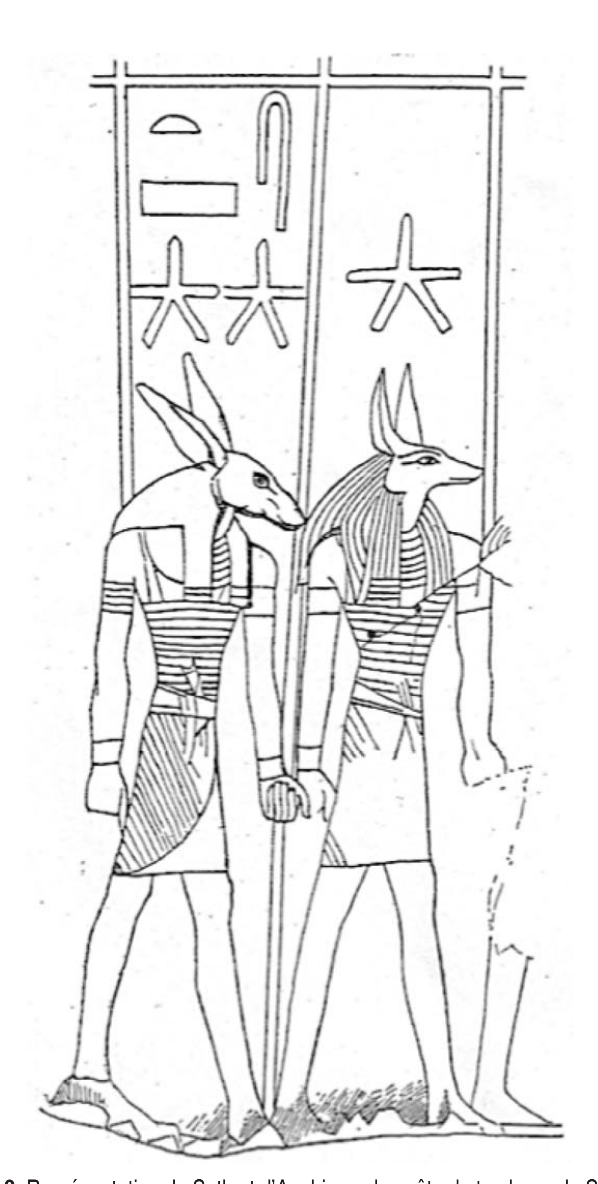


Figure 2. Représentation de Seth et d'Anubis sur la voûte du tombeau de Sethi Ier[39].

serait cependant étrange que de tous les animaux associés aux divinités du panthéon égyptien, l'animal séthien soit le seul qui soit imaginaire. En outre, si l'on connaît un tant soit peu l'oryctérope, comment ne pas être frappé par ses nombreuses ressemblances avec l'animal de Seth ? Morphologiquement, tant la forme de la tête avec ses grandes oreilles dressées au sommet du crâne et son museau allongé et recourbé que la forme du corps de ce quadrupède au dos voûté, aux pattes griffues et

[39] D'après Paul Hippolyte Boussac, « L'animal sacré de Set-Typhon et ses divers modes d'interprétation », dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 82, 1920, p. 204, fig. 5.

à la queue longue et épaisse, rapprochent plus l'animal séthien de l'oryctérope que de n'importe lequel des autres animaux proposés précédemment. Cette identification a d'ailleurs été avancée à de multiples reprises par les zoologues depuis plus d'un siècle et demi : Hartman et Bilharz, Brehm, Heuglin (1864), Isambert et Chauvet (1878), Lortet et Gaillard (1908), Schweinfurth (1913), Frechkop (1946), et Kingdon (1971), mais sans convaincre les égyptologues [40].

En outre, au-delà des apparences, les mœurs de l'oryctérope paraissent aussi faire symboliquement du sens si on y voit l'incarnation de Seth. Comme tous les autres dieux zoomorphes, Seth devrait révéler une part importante de sa nature au travers de l'animal dans lequel il choisit de s'incarner. Dans cette perspective qu'un dieu, qui parcourt chaque nuit le monde souterrain dans la barque solaire, prenne les traits d'un animal nocturne qui vit au fond de terriers profonds semble tout à fait cohérent. Si on ajoute que Seth est le meurtrier d'Osiris et qu'une longue lutte l'oppose à Horus, le faucon solaire, alors que comme on l'a vu, dans le reste de l'Afrique, l'oryctérope est souvent associé à la nuit et à la mort, on ne peut qu'intuitivement les rapprocher.

Cela est d'autant plus séduisant qu'au rôle symbolique important que peut jouer l'oryctérope en Afrique, correspond le rôle symbolique important de Seth, une des principales divinités du panthéon égyptien puisqu'il fait partie de l'Ennéade, ce groupe des neuf divinités rassemblant toutes les forces présentes dans l'univers. En plus, comme le constatait Angela McDonald, qu'il soit imaginaire ou non, l'animal séthien était chargé de sens pour les Égyptiens [41]. Son hiéroglyphe est, sous trois formes, un des déterminatifs animaliers les plus fréquents. Il apparaît dans des mots qui renvoient, comme le dieu, au désordre, à l'agression, au bruit, à la maladie et à la tempête.

J'ai eu l'occasion d'argumenter – dans un article paru il y a une dizaine d'années – en faveur de l'identification de l'oryctérope comme étant à l'origine de l'animal séthien [42]. Cela semble susciter un début d'adhésion mais aussi des objections, pour la plupart, déjà anciennes [43].

Faisons le point à ce stade. Seth étant un dieu maléfique, ses représentations sont rares, on a même pu en effacer intentionnellement à certaines périodes. Malgré la pauvreté de l'iconographie, du point de vue morphologique, les caractéristiques de l'oryctérope sont celles qui concordent le mieux. On comprend donc mal comment l'argumentation de Boussac pour rejeter cette identification a pu convaincre :

---

40 Ludwig KEIMER, « L'Oryctérope dans l'Égypte Ancienne », dans *Études d'Égyptologie*, t. 6, 1944, p. 1-20 ; Georg SCHWEINFURTH, « Das Tier des Seth », dans *Annales du Service des Antiquités d'Égypte*, t. 13, 1913, p. 272-276 ; Serge FRECHKOP, « L'Oryctérope ne serait-il pas le prototype de l'incarnation de Seth-Typhon ? », dans *Chronique d'Égypte*, t. 21, fasc. 41, 1946, p. 91-92 ; Jonathan KINGDON, *East African Mammals. An Atlas of Evolution in Africa*, Londres/New York, Academic Press, 1971, p. 387.

41 MCDONALD, « Tall Tails. The Seth Animal Reconsidered », *op. cit.*

42 Pierre DE MARET, « L'oryctérope, un animal « bon à penser » pour les Africains est-il à l'origine du dieu égyptien Seth ? », dans *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, t. 105, 2005, p. 1-20.

43 Bernard MATHIEU, « Seth polymorphe : le rival, le vaincu, l'auxiliaire », dans *Égypte nilotique et méditerranéenne*, t. 4, 2011, p. 137-158.

> Voir dans l'Oryctérope le quadrupède séthien, c'est vraiment prodigieux. Alerte, vif, élancé, fier d'allure, le symbole de l'esprit du mal est très beau, tandis que l'Oryctérope, au contraire, bas sur pattes, trapu et dépourvu d'élégance, muni d'une queue courte et toujours somnolent, peut, bien moins encore que l'Okapi, en dépit de ses oreilles formidables, être assimilé à l'emblème typhonien [44].

Plus prosaïquement, on peut relever cependant deux ou trois discordances éventuelles entre certaines représentations de Seth et l'oryctérope. D'une part, l'extrémité des oreilles qui sont souvent représentées comme rectilignes. Le bout des oreilles de l'animal peut cependant, sous certains angles, donner cette impression. D'autre part, la queue de l'animal séthien, souvent représentée dressée verticalement, ne correspond pas à une attitude documentée chez la bête. Mais comme cela a été suggéré, cela s'explique probablement par le fait que pour les Égyptiens, une queue dressée était le signe d'un animal agressif, ce qu'est certainement Seth à leurs yeux [45].

Certaines représentations de l'animal séthien le montrent muni de ce qui ressemble plus à un long bec courbé et pointu qu'à un museau terminé par un groin. Cela peut être autant dû à une mauvaise connaissance de la morphologie de l'oryctérope qu'à son ambigüité qui fait qu'à des époques tardives, on a donné à Seth les traits d'un âne ou d'un sanglier. Enfin, de rares représentations de ce qui serait Seth montrent des animaux clairement chimériques [46], mais même les animaux imaginaires sont, comme nous l'avons vu, constitués de parties d'animaux réels.

De façon plus surprenante, l'identification de Seth en tant qu'oryctérope a été surtout rejetée après la publication par un zoologue d'un article intitulé paradoxalement « L'oryctérope dans l'Égypte ancienne » [47]. Son auteur avance comme seuls arguments que l'oryctérope avait quitté la basse vallée du Nil comme le reste de la grande faune africaine avant l'époque historique. Il ajoute que cet animal peut être confondu avec des sangliers ou des porcs, pour conclure de façon laconique « que le dieu Seth n'a probablement aucune relation avec le Fourmilier africain » [48]. En même temps, cet auteur pense pouvoir identifier trois oryctéropes peints sur des jarres prédynastiques. Dépourvues d'oreilles, ces petites silhouettes ne sont guère convaincantes, à la différence de deux autres, plus plausibles, peintes sur une jarre et où l'animal est représenté sur un bateau face à un personnage [49]. Enfin, une plaquette d'ivoire d'Abydos, également prédynastique, achève de convaincre malgré quelques discussions, que l'oryctérope était bien présent et connu à l'époque prédynastique [50].

---

[44] Paul Hippolyte Boussac, « L'animal sacré de Set-Typhon et ses divers modes d'interprétation », *op. cit.*, p. 189-208.

[45] McDonald, « Tall Tails. The Seth Animal Reconsidered », *op. cit.*

[46] Te Velde, *Seth, God of Confusion, op. cit.*, p. 15, fig. 5.

[47] Keimer, « L'Oryctérope », *op. cit.*, p. 1-20.

[48] On désignait parfois anciennement ainsi l'oryctérope.

[49] Gwenola Graff, Nicolas Manlius, « Peut-être deux nouvelles représentations d'oryctérope sur un vase nagadien du British Museum », dans *Göttinger Misczellen*, t. 197, 2003, p. 35-42.

[50] Gunter Dryer, *Umm el-Qaab I. Das prädynastische Konigsgrab U-j und seine frühen Schriftzeugnisse*, Mayence, Deutschen Archaeolofischen Institute, 1998, p. 195 ; Nicolas Manlius, « Un animal représenté sur une étiquette de Nagada III. Oryctérope ou fennec », dans *Égypte nilotique et méditerranée*, t. 3, 2010, p. 189-192.

Il faut toutefois constater qu'aucun reste de l'animal n'a été trouvé en Égypte jusqu'à présent. Il est cependant attesté au Soudan au nord de Khartoum entre le VIe et le Ve millénaire BC[51]. Il est aussi connu dans l'art rupestre saharien, notamment à Garet Shezzu, un massif isolé près de l'Égypte. Là, une représentation très claire d'oryctéropes voisine avec un personnage couché sur le dos, peut-être mort[52].

Actuellement, l'habitat de l'oryctérope ne dépasse pas la zone sahélienne au sud du Sahara, mais il devait être présent en Égypte en même temps que la grande faune africaine avant qu'elle ne disparaisse de la région suite au changement climatique. De toute façon, il peut avoir été rencontré par les anciens Égyptiens aux confins de la Haute Égypte. Quoi qu'il en soit, si l'oryctérope est bien à l'origine de l'animal séthien, pour tout ou pour partie, en suscitant par son aspect naturellement hybride la conception d'un animal fantastique, cela permet d'expliquer une série de caractéristiques de Seth qui trouvent écho dans le comportement de l'animal et dans l'imaginaire de nombreux systèmes symboliques africains.

Résumons, pour plus de clarté, cela sous forme de tableau :

Oryctérope	*Seth*
associé à la nuit	= associé à la nuit
contraste nuit/jour	= opposition Seth/Horus
associé au monde souterrain	= associé au monde souterrain
associé à la mort	= Seth qui tue Osiris
dualité mort/vie	= dualité Seth/Osiris (frères)
force extraordinaire	= épithète pour Seth : « le très fort »
véritable bulldozer	= épithète pour Seth : « fort des pattes avant »
très viril, surdéterminé sexuellement	= Seth : sexualité débridée
démarche zigzagante	= Seth lié à l'alcoolisme, un de ses noms : « bière »
ouvert/fermé	= Seth provoque des avortements
aspect porcin	= Seth et « porc » : même étymologie ?
médiateur essentiel	= Seth soutient le ciel
homme/animal	= Seth : tête d'animal, corps humain
chef, roi	= personnifie la puissance royale (Pharaons Ire dynastie)

[51] Achilles GAUTHIER, « Fishing, Fowling and Hunting in Late Palaeolithic Times in the Nile Valley in Upper Egypt », dans J. Albert COETZEE, éd., *Paleoecoloy of Africa and Surrounding Islands*, t. 18, 1987, p. 429-444 ; Achilles GAUTHIER, « Prehistoric Men, and Cattle in North Africa », dans Angela E. CLOSE, éd., *Essays in Honor of Fred Wendorf*, Dallas, Southern Methodist University Press, 1987, p. 429-440 ; Achilles GAUTHIER, « Mammifères holocènes du Sahara d'après l'art rupestre et l'archéologie », dans *Memorie della Società italiana di scienze naturali e del Museo civico di storia naturale di Milano*, t. 26, 1993, p. 261-267.

[52] Mark BORDA, « Rock Art Finds at Garet Shezzu and an Aardvark ? », dans *Sahara*, t. 22, 2011, p. 130-133, et planches d1-d2.

L’animal séthien : un oryctérope à l’origine

Que ce soit du point de vue morphologique, éthologique, iconographique ou symbolique, les correspondances entre l’animal de Seth et l’oryctérope sont tellement nombreuses qu’elles ne peuvent être le fruit du hasard.

L’animal séthien n’est donc pas fabuleux à l’origine. Certes, il a toutes les caractéristiques d’un animal fantastique, mais c’est un monstre véritable, bien réel. Ses multiples singularités ont captivé l’attention des Africains, en Égypte comme ailleurs sur le continent, depuis des temps immémoriaux.

Inclassable, l’oryctérope symbolise bien le désordre, la perturbation de l’ordre établi, et en même temps des oppositions fondamentales entre le jour et la nuit, la vie et la mort, le ciel et la terre. Conjuguant animalité et humanité, on ne peut non plus exclure qu’il ait joué un rôle crucial dans l’émergence de la tradition en Égypte pharaonique de représenter la plupart des divinités sous forme de théranthropes, car plus que d’autres animaux, il favorise ce type de construction imaginaire.

Le statut de l'animal dans l'art pariétal du Paléolithique supérieur

Marc Groenen

De l'animal au signe : qu'est-ce qui a été représenté ?

Dans l'état actuel des connaissances, la représentation, c'est-à-dire la traduction graphique d'un élément de la réalité, apparaît à l'aube du Paléolithique supérieur, vers 35 000 avant notre ère (date calibrée). Ce phénomène coïncide donc avec l'installation de notre humanité, celle de l'homme de Cro-Magnon, en Europe. Dès le départ, l'image apparaît sous trois formes, qu'elle conservera d'ailleurs durant les vingt-cinq millénaires que durera cette période de la préhistoire : l'art sur parois rocheuses en grotte (art pariétal) ou en plein air (art rupestre) et l'art sur support mobile (art mobilier).

Ces trois formes picturales partagent la prédominance des animaux au détriment des humains, qu'il serait d'ailleurs plus juste de qualifier d'anthropomorphes. Ces deux types de représentations ne devaient manifestement pas avoir le même statut. Les anthropomorphes frappent par leur segmentation (représentations isolées de sexe ou de main), par leur schématisme ou encore par leur caractère composite (homme-bison de la grotte Chauvet en Ardèche ou de celle d'El Castillo en Cantabrie, par exemple). Le fait est à ce point manifeste que Denis Vialou a pu considérer la représentation humaine comme « défigurée »[1]. Les figurations animales s'imposent, quant à elles, dès le départ par une nette volonté mimétique. Il n'est qu'à songer à celles de la grotte Chauvet, pour lesquelles ont été figurés des détails anatomiques aussi ténus

[1] Denis Vialou, « Figurations et défigurations stylistiques des représentations humaines paléolithiques : des idéologies sociales en jeu », dans Marc et Marie-Christine Groenen, éd., *Styles, techniques et expression graphique – Styles, Techniques and Graphic Expression in Rock Art*, Oxford, British Archaeological Reports Ltd., 2016, p. 4-16 (British Archaeological Reports – International Series, vol. S2787).



Figure 1. Grotte de Las Monedas (Cantabrie) : cheval avec sa robe d'hiver.
Photo : Marc et Marie-Christine Groenen.

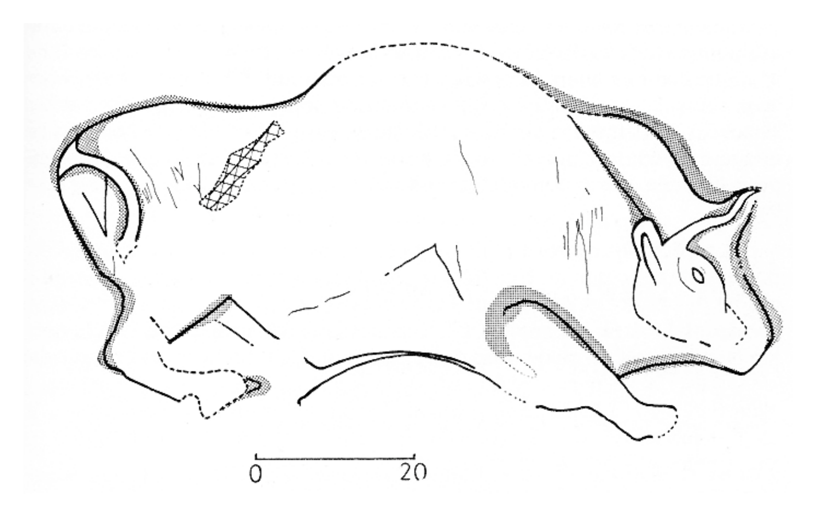


Figure 2. Grotte de la Magdelaine-des-Albis (Tarn) : bisonne vêlant [2].

[2] D'après François Rouzaud, Antoine Bisio, Jean Lautier et Michel Soulié, « Grotte de la Magdeleine-des-Albis, à Penne (Tarn). Essai de synthèse à l'occasion de la découverte d'une nouvelle figure humaine », dans *Bulletin de la Société préhistorique de l'Ariège*, t. 44, 1989, p. 40-41.

que les vibrisses des félins, les oreilles rondes de l'ours ou le sabot bisulque et le larmier du cervidé. De plus, les animaux affectent un « réalisme » tel qu'il est souvent possible d'en préciser le genre ou l'espèce, mais aussi d'apporter des indications sur le comportement ou la saisonnalité[3]. Tel cheval de Las Monedas (Cantabrie) est figuré avec sa robe d'hiver (fig. 1), telle bisonne de la Magdelaine-des-Albis (Tarn) est occupée à vêler (fig. 2), tel renne allaite son faon (fig. 3). Les cas sont nombreux, en dépit du caractère souvent hiératique des figures, à représenter une attitude ou une action propres à l'espèce, dans laquelle l'animal est engagé[4].

Il importe toutefois de ne pas se méprendre sur le sens du terme « réalisme ». La récurrence de certains types de comportements permet de penser que les animaux ont été figurés en fonction des découpages sémantiques en usage alors[5], et non pour répondre au simple plaisir de diversifier les poses de l'animal. Il est, en effet, évident que l'art du Paléolithique est régi par des canons strictement déterminés, tant du point de vue thématique que formel. Le bestiaire met en scène un cortège bien spécifique d'animaux (cheval, bison, aurochs, cerf…), susceptible de varier en fonction des régions ou des époques. Ceux-ci sont le plus souvent représentés de profil et leurs attributs (cornes, ramure, sabots…) sont rabattus dans le plan. Toute la question est donc de savoir si les animaux figurés renvoient directement à l'animal lui-même ou à une entité « métaphysique » dont il serait le support figuratif.

Pour aborder cette question, il faut savoir qu'il existe dans l'art du Paléolithique des êtres imaginaires[6] et des créatures composées de segments d'animaux différents[7] ou de segments d'animaux et d'humains[8]. Ces cas présentent donc un décrochement

---

[3] Voir Jean Clottes, Marilyn Garner et Gilbert Maury, « Bisons magdaléniens des cavernes ariégeoises », dans *Bulletin de la Société préhistorique de l'Ariège*, t. 49, 1994, p. 15-49 et Jean Clottes, *Une vie d'art préhistorique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2015, p. 904-929.

[4] Voir Marc Azéma, *L'art des cavernes en action. 1. Les animaux modèles. Aspect, locomotion, comportement*, Paris, Errance, 2009 et Marc Azéma, *L'art des cavernes en action. 2. Les animaux figurés. Animation et mouvement, l'illusion de la vie*, Paris, Errance, 2010.

[5] Clottes, *Une vie d'art préhistorique*, *op. cit.*

[6] Robert Bégouën, « Les figurations imaginaires. III. Les animaux irréels », dans GRAPP (Groupe de Réflexion sur l'Art pariétal paléolithique), *L'art pariétal paléolithique. Techniques et méthodes d'étude*, Paris, Comité des Travaux historiques et scientifiques, Ministère de la Recherche, 1993, p. 207-210.

[7] Robert Bégouën, « Les figurations imaginaires. II. Les animaux composites », dans GRAPP (Groupe de Réflexion sur l'Art pariétal paléolithique), *L'art pariétal paléolithique. Techniques et méthodes d'étude*, Paris, Comité des Travaux historiques et scientifiques, Ministère de la Recherche, 1993, p. 201-205 ; Marc Groenen, « Thèmes iconographiques et mythes dans l'art du Paléolithique supérieur », dans Marc Groenen, dir., *Art du Paléolithique supérieur et du Mésolithique. Actes du 14e Congrès de l'UISPP, Liège, 2001*, Oxford, Hadrian Books, 2004, p. 31-40 (British Archaeological Reports – International Series, vol. S1311) ; Sophie Tymula, « Figures composites de l'art paléolithique européen », dans *Paléo*, t. 7, 1995, p. 211-248.

[8] Jean Clottes, « Les figurations imaginaires. I. Les créatures composites anthropomorphes », dans GRAPP (Groupe de Réflexion sur l'Art pariétal paléolithique), *L'art pariétal paléolithique. Techniques et méthodes d'étude*, Paris, Comité des Travaux historiques et scientifiques, Ministère de la Recherche, 1993, p. 197-199 ; Eduardo Ripoll Perelló, « Una

par rapport à l'ordre du naturel. Les créatures irréelles ont une structure zoomorphe (tête, corps et pattes), mais qui ne peut être rattachée à aucune créature connue. Elles ne sont pourtant pas le fait d'une maladresse, car elles se trouvent mêlées à d'autres figurations de grande qualité graphique, dont elles partagent les caractéristiques techniques et stylistiques. En outre, leur exécution a parfois exigé un grand soin, comme on l'observe avec la célèbre « Licorne » de la grotte de Lascaux. Les figures composites, quant à elles, sont formées soit de segments animaux, soit de segments humains. Il importe de remarquer, dans ce dernier cas, que la figure est toujours construite de la même manière : la partie supérieure est animale, la partie inférieure humaine. Il faut donc admettre que ces motifs ont été régis par un principe identique de construction formelle. Quant aux figures composites zoomorphes, elles se rattachent bien souvent à un animal complété par une partie ou par les attributs d'un autre, comme on l'observe par exemple pour deux ours de la grotte des Trois-Frères, dont le premier possède une queue de boviné et l'autre une tête de canidé[9].

Ces motifs composites suggèrent que certaines représentations animales devaient renvoyer à une autre réalité que celle que nous lisons dans la figuration. Un cheval peint ou gravé, par exemple, pourrait en effet ne pas se référer au cheval lui-même, mais à une créature dont le cheval figuré est le signe. Certaines de ces figures composites apportent, à cet égard, des informations importantes. Nous avons relevé l'existence de représentations qui réunissent en une même créature le cheval et l'aurochs. Elles sont présentes dans une aire géographique qui s'étend de la Dordogne (Lascaux, Les Combarelles I) à la Cantabrie (Hornos de la Peña, El Castillo), en passant par le Lot (Pergouset) et le Pays basque espagnol (Ekain). À ce titre, ces motifs constituent donc de véritables thèmes iconographiques[10]. Ils ne peuvent en aucun cas être le résultat du caprice graphique d'un artiste, mais doivent posséder une valeur culturelle. Si bien qu'il est légitime de considérer que ces deux animaux renvoient à une créature mythique « cheval-aurochs » dont l'aire de diffusion couvre dans l'espace au moins la partie méridionale de l'Europe occidentale, et dans le temps sans doute la phase récente du Paléolithique supérieur (Magdalénien). Cette conclusion rappelle d'ailleurs le fait que, dans les grottes françaises et espagnoles, cheval et aurochs ont systématiquement été associés, comme l'avaient mis en évidence Annette Laming-Emperaire et André Leroi-Gourhan il y a un demi-siècle déjà[11]. Or, il existe dans la grotte d'El Castillo (Cantabrie) un étonnant ensemble de figures gigognes gravées, dans lequel un cheval est inclus dans une représentation d'aurochs (fig. 4). Étant donné les éléments

---

figura de « hombre-bisonte » de la cueva del Castillo », dans *Ampurias*, t. 33-34, 1971-1972, p. 93-110.

[9] Voir Henri Bégouën et Henri Breuil, *Les Cavernes du Volp. Trois-Frères – Tuc d'Audoubert à Montesquieu-Avantès (Ariège)*, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1958, p. 77 et Robert Bégouën, dir., *La caverne des Trois-Frères. Anthologie d'un exceptionnel sanctuaire préhistorique*, Paris, Somogy, 2014, p. 129.

[10] Voir Groenen, « Thèmes iconographiques et mythes dans l'art du Paléolithique supérieur », *op. cit.*

[11] Annette Laming-Emperaire, *La signification de l'art rupestre paléolithique. Méthodes et applications*, Paris, A. & J. Picard, 1962 ; André Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental*, Paris, L. Mazenod, 1965.



Figure 3. Grotte de la Bigourdane (Lot) : la scène figure un faon qui se dirige vers sa mère pour être allaité [12].

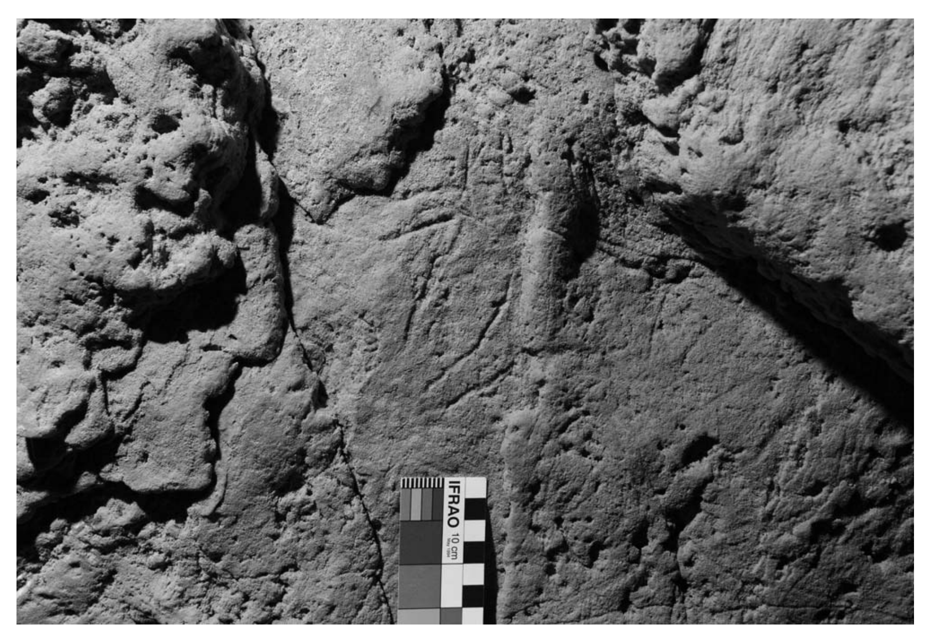


Figure 4. Grotte d'El Castillo (Cantabrie), Salle A : figures gigognes gravées représentant un cheval dans un aurochs. Photo : Marc et Marie-Christine Groenen.

---

[12] D'après Michel Lorblanchet et André Ipiens, dans André Leroi-Gourhan, dir., *L'art des cavernes. Atlas des grottes ornées paléolithiques françaises*, Paris, Ministère de la Culture, 1984, p. 502, fig. 2.

graphiques dont nous disposons, il est légitime de penser que ces exemples rappellent le contenu d'un mythe au cours duquel une créature mêlant les caractères d'un équidé à ceux d'un boviné se serait scindée dans ces deux réalités distinctes, restées associées symboliquement dans les ensembles pariétaux.

L'animal : quelle valeur symbolique ajoutée ?

Il n'est, bien entendu, pas question de généraliser cette conclusion à l'ensemble du bestiaire figuré sur la base de ces seuls cas de figures. Toutefois, les caractéristiques que l'on relève de manière plus générale permettent de penser que les représentations animales n'ont pas été faites pour l'unique plaisir de leur reproduction graphique et qu'elles répondent à un impératif enraciné dans la sphère métaphysique ou, à tout le moins, symbolique. Il faut, tout d'abord, rappeler que les animaux figurés ne correspondent pas aux animaux consommés. Les restes osseux mis au jour à Lascaux, par exemple, sont presque exclusivement constitués par le renne [13]. Or, si l'on excepte une figure – d'ailleurs discutable [14] –, cet animal n'est pas présent sur les parois de ce site. Des conclusions aussi nettes apparaissent également pour des sites de la Corniche cantabrique, comme Jesus Altuna l'a bien mis en évidence [15]. À Ekain (Guipúzcoa), par exemple, le cheval est largement dominant (avec 34 figurations sur 59 figures animales), alors qu'il est peu ou pas présent dans les restes osseux (6 vestiges sur 776 vestiges dans la couche 7 et 0 sur 239 vestiges dans la couche 6). Les animaux consommés dans ce site sont, quant à eux, majoritairement représentés par le cerf (couche 7) et le bouquetin (couche 6). Il en va de même dans le site de Santimamiñe (Biscaye), où le bison est dominant dans l'art pariétal (25 sur 36 figures), alors qu'il est très sous-représenté dans les restes osseux du gisement (dominés par le cerf).

En ce qui concerne les représentations animales, il est important de noter que les protagonistes principaux se retrouvent tout au long du Paléolithique supérieur. Georges Sauvet et André Wlodarczyk ont bien montré par une analyse factorielle des correspondances suivie d'une classification ascendante hiérarchique que les associations animales distribuées sur un même panneau ne pouvaient en aucun cas être le fait du hasard, dans la mesure où leur nombre est très limité par rapport au nombre total de combinaisons théoriquement possibles [16]. Comme le notent les

---

[13] Jean Bouchud, « La faune de la grotte de Lascaux », dans Arlette Leroi-Gourhan et Jacques Allain, éd., *Lascaux inconnu*, Paris, cnrs, 1979 (12e supplément à *Gallia Préhistoire*), p. 147-152 ; Astrid Vannoorenberghe, « Étude complémentaire du matériel osseux de Lascaux », dans André Glory, *Les recherches à Lascaux (1952-1963). Documents recueillis et présentés par Brigitte et Gilles Delluc*, Paris, cnrs, 2008 (39e supplément à *Gallia Préhistoire*), p. 167-180.

[14] Voir Norbert Aujoulat, *Lascaux. Le geste, l'espace et le temps*, Paris, Seuil, 2004, p. 153.

[15] Jesus Altuna, *L'art des cavernes en Pays basque. Ekain et Altxerri*, Paris, Seuil, 1997, p. 194-195.

[16] Georges Sauvet et André Wlodarczyk, « Éléments d'une grammaire formelle de l'art pariétal paléolithique », dans *L'Anthropologie*, t. 99, 1995, p. 193-211 ; Georges Sauvet et André Wlodarczyk, « L'art pariétal, miroir des sociétés paléolithiques », dans *Zephyrus*, t. 53-54, 2000-2001, p. 215-238.

auteurs, ces analyses révèlent « un petit nombre de personnages entretenant entre eux des relations relativement stables, ce qui implique une pensée organisatrice sous-jacente »[17]. Quant aux protagonistes eux-mêmes, si le cheval occupe bien la place principale dans l'ensemble du territoire franco-hispanique et à toutes les époques, on relève en revanche des disparités pour d'autres animaux comme le bison, absent dans le centre et le sud de l'Espagne, ou la biche, largement dominante dans l'Espagne cantabrique[18]. Si l'existence d'un fond figuratif commun témoigne en faveur de contacts au sein de zones géographiques larges, ces disparités témoignent en revanche de ruptures de contacts entre groupes en fonction des époques. Quoi qu'il en soit, ces constantes figuratives et ces associations thématiques privilégiées démontrent sans aucun doute l'existence de systèmes symboliques collectifs et non de pratiques commandées par des individus.

Enfin, il faut encore noter la dominance fréquente d'un animal dans un même réseau, ce qui témoigne encore en faveur d'un système structuré. Le mammouth s'impose, par exemple, largement à Rouffignac avec 158 exemplaires sur 226 animaux représentés[19], de même que le cheval à Lascaux (364 sur 915)[20] et aux Combarelles I (141 sur 242)[21] ou encore le bison à Niaux (54 sur 111)[22] et à Altxerri (52 sur 80)[23]. Cette différence est, du reste, également perceptible dans des réseaux moins fournis comme c'est, par exemple, le cas pour Covalanas, qui compte 18 biches pour un total de 24 animaux[24] ou à Santimamiñe avec 25 bisons sur un total de 36 figures[25]. On relève également des préférences dans la distribution des animaux dans certaines parties des réseaux, ce qui a permis à Georges Sauvet et André Wlodarczyk de penser que « tous les sanctuaires participent d'un même ensemble de significations, mais que chacun d'eux n'exprime qu'une partie du discours, en fonction du rôle qui lui est dévolu »[26]. Le recensement que nous avons effectué à El Castillo (Cantabrie) indique, par exemple, que 53 des 88 biches que compte la grotte se trouvent dans la seule Salle A de ce site, tandis que la totalité des bisons (sauf un) ont été disposés dans la partie droite de la grotte. De même, à Lascaux (Dordogne), les bisons sont majoritairement présents dans la zone profonde de la grotte, où ils occupent une position marginale, tandis que les aurochs sont présents dans la partie antérieure où ils siègent en position

[17] SAUVET et WLODARCZYK, « L'art pariétal, miroir des sociétés paléolithiques », *op. cit.*, p. 225.

[18] *Ibid.*, p. 227.

[19] Jean PLASSARD, *Rouffignac. Le sanctuaire des mammouths*, Paris, Seuil, 1999, p. 62.

[20] AUJOULAT, *Lascaux, op. cit.,* p. 64.

[21] Claude BARRIÈRE, *L'art pariétal des grottes des Combarelles*, Angoulême, Samra/Paleo, 1997, p. 475.

[22] Jean CLOTTES, *Les cavernes de Niaux. Art préhistorique en Ariège-Pyrénées*, Paris, Errance, 2010, p. 171.

[23] ALTUNA, *L'art des cavernes en Pays basque, op. cit.*, p. 196.

[24] Marcos GARCÍA DIEZ et Joaquín EGUIZABAL TORRE, *La cueva de Covalanas. El grafismo rupestre y la definición de territorios gráficos en el Paleolítico cantábrico*, Santander, Gobierno de Cantabria, 2003, p. 77.

[25] ALTUNA, *L'art des cavernes en Pays basque, op. cit.*, p. 195.

[26] SAUVET et WLODARCZYK, « L'art pariétal, miroir des sociétés paléolithiques », *op. cit.*, p. 233.

centrale [27]. Il faut d'ailleurs rappeler les dimensions monumentales des six aurochs de la Rotonde des Taureaux (5,60 m de longueur pour le plus grand), ce qui constitue une évidente prouesse technique et contribue à leur donner une puissance toute hiératique.

Représentation et présence

Le caractère hiératique des représentations est d'ailleurs patent pour de nombreuses figures de moindre dimension, peintes en particulier. Il est suggéré par un ensemble de caractéristiques relevant du contexte dans lequel elles se trouvent. Contrairement à ce que laissent à penser les relevés fournis dans les publications, les figurations animales ne flottent pas aléatoirement sur les parois. Elles sont, au contraire, bien souvent positionnées dans et par rapport à un espace structuré par des concrétions calcitiques, des arêtes ou des décrochements rocheux. Ces derniers offrent en fait tantôt une ligne de sol, tantôt un cadre à la figure. Il est manifeste que les irrégularités pariétales ont bien souvent servi de lignes de force pour camper ou orienter les figures [28]. Dans le Diverticule axial de Lascaux, par exemple, des chevaux au trot ou au petit galop ont été disposés suivant un décrochement de la paroi qui suggère le sol sur lequel se déplacent les animaux. Il ne fait aucun doute que les Paléolithiques y ont vu la même chose que nous, puisque les animaux ont dans certains cas été orientés en fonction de l'obliquité, parfois forte, d'arêtes rocheuses ou d'écailles (fig. 5-6).

Ces éléments contribuent donc à donner aux représentations une impression de matérialité, un centre de gravité et une orientation déterminée par rapport à l'espace dans lequel elles prennent place. En outre, les figurations ont fréquemment été placées en fonction de particularités rocheuses évocatrices. Dans certains cas, la silhouette est presque entièrement suggérée, comme on l'observe par exemple avec des écailles pariétales suggérant un oiseau dans les grottes d'Altxerri (Guipúzcoa) et de la Pasiega B (Cantabrie). L'artiste s'est alors limité à détailler ce qui se trouvait en puissance dans la roche, en ajoutant l'élément manquant pour l'actualiser (fig. 7). Parfois, la silhouette est incomplètement rendue par une forme naturelle et la partie absente a alors été ajoutée. Un avant-train de bison vertical peint en rouge de la grotte d'El Castillo (Cantabrie) complète un creux de la paroi dont l'arête suggère la partie arrière de l'animal. De même, la croupe et la patte arrière d'un cheval dessiné en noir dans la même grotte prolongent un relief qui en rend la tête, l'encolure et le corps (fig. 8).

---

[27] AUJOULAT, *Lascaux, op. cit.,* p. 65.

[28] Voir Marc GROENEN, *Ombre et lumière dans l'art des grottes*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 1997 et ID., *Espaces-limites. L'art des grottes ornées au Paléolithique supérieur*, Bruxelles, Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique, sous presse (2016).

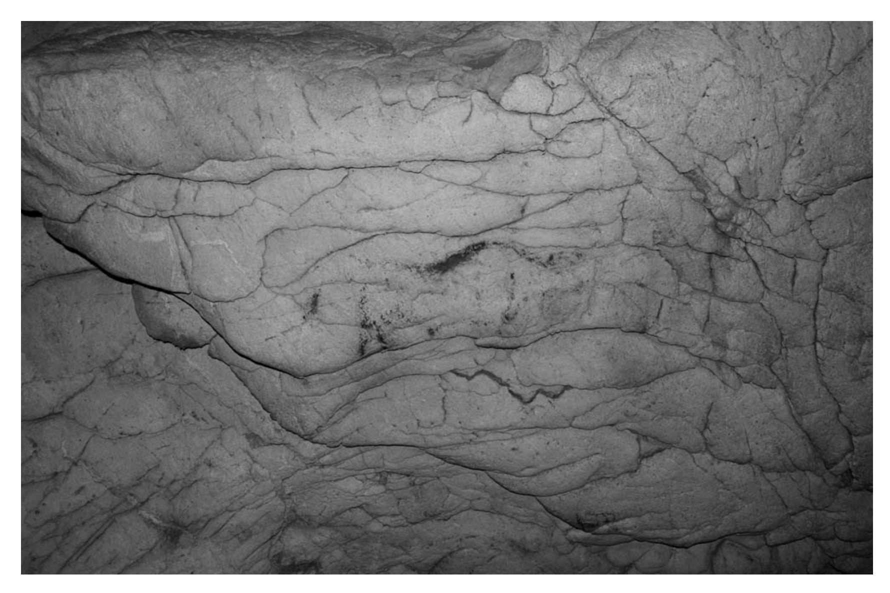


Figure 5. Grotte d'El Castillo (Cantabrie), Diverticule : aurochs dessiné en noir sur une écaille de la paroi. Photo : Marc et Marie-Christine Groenen.



Figure 6. Grotte de Las Monedas (Cantabrie), Salle des Peintures : canidé dessiné en noir sur une écaille de la paroi. Photo : Marc et Marie-Christine Groenen.

L’autre cas de figure abondamment présent dans l’art pariétal consiste dans l’exploitation de reliefs destinés à suggérer les masses anatomiques de l’animal. Dans certains cas, les particularités morphologiques pariétales en suggèrent la forme complète ou partielle. À Bernifal (Dordogne), un bloc rocheux calcité présente la forme d’une tête de bison, et l’artiste paléolithique n’a eu qu’à en figurer l’œil. Il en va de même dans la grotte d’El Castillo, où le relief d’un pilier stalagmitique évoque avec précision le corps et la patte d’un bison disposé verticalement, tête vers le haut. Une fois encore, il ne fait aucun doute que le Paléolithique ait vu dans ce relief évocateur une forme signifiante. L’effet de relief a clairement été accentué par l’application de matière charbonneuse, mais aussi par un tracé gravé qui a achevé l’œuvre de la nature en figurant une créature composite d’« homme-bison ». Dans tous ces cas (silhouettes et reliefs suggestifs), il est évident que les peintres et graveurs ont vu la forme animale dans la roche ou les concrétions calcitiques et qu’ils se sont attachés à l’actualiser en en complétant les parties manquantes. Mais il est possible de montrer que cette intégration du relief répond aussi à une intention des artistes paléolithiques. Les cas sont innombrables qui montrent une figure animale adaptée à des reliefs, de façon à rendre le volume d’un segment anatomique. Une convexité évoque le dos d’un bison d’Altxerri (Guipúzcoa) ou son ventre à Fontanet (Ariège), des draperies stalagmitiques bien disposées par rapport au corps d’un capriné peint en rouge en suggèrent les pattes à Cougnac (Lot). Parfois, cette intégration est à ce point discrète que seul un regard attentif permet de la relever. Un relief ou une petite concavité, une stalagmite ou le bord d’une écaille rocheuse peuvent être utilisés pour suggérer le saillant d’une musculature, le pli du grasset ou le cou d’un animal.

Cette manière de faire indique une connaissance fine des supports pariétaux de la part des Paléolithiques. Avant de réaliser leurs œuvres, les peintres et graveurs ont nécessairement dû en passer par un examen détaillé de la morphologie des parois au cours duquel ils se sont efforcés de projeter mentalement, en l’y adaptant, la forme de la représentation désirée. Mais ce comportement esthétique témoigne aussi du fait que ces artistes ont voulu donner à l’animal figuré un effet de présence physique, presque charnel, encore renforcé par les luminaires employés à l’époque. Nos essais montrent, en effet, que les lampes à graisse ou à moelle produisent un halo lumineux qui accentue les ombres portées par les convexités et concavités des reliefs naturels. Les caractéristiques de ces luminaires ont donc largement contribué à produire un effet de mise en forme des figures [29]. Nous sommes, de ce fait, davantage devant un art dans lequel l’animal est rendu présent que face à une pratique de la représentation, ce qui a sans aucun doute encore contribué à produire cet effet de hiératisme pour de nombreux animaux figurés, en particulier pour les peintures et les dessins.

[29] Voir Groenen, *Ombre et lumière dans l’art des grottes*, *op. cit.* et Marc Groenen, « La question de la lumière dans l’art des grottes », dans Charlotte Beaufort, dir., *Ambivalences de la lumière. Expériences, théorisations, représentations. Actes du colloque de l’Université de Pau et des pays de l’Adour, Pau, 9-11 octobre 2014*, à paraître.

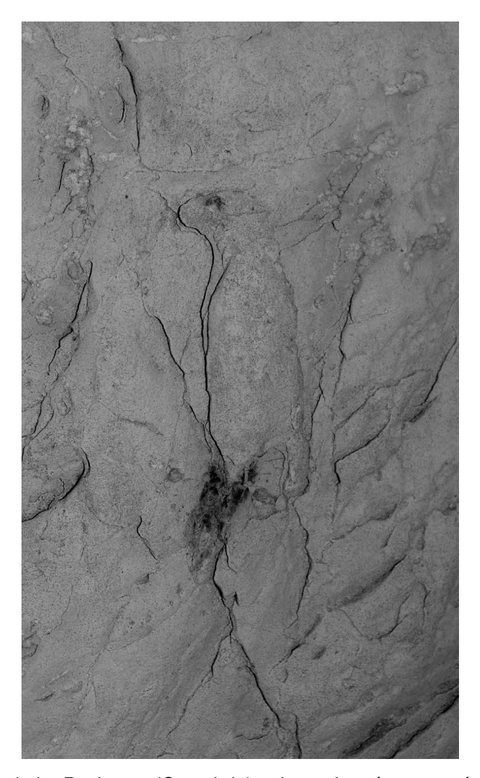


Figure 7. Grotte de La Pasiega B (Cantabrie) : oiseau formé par une écaille de la paroi. L'œil et les pattes ont été peints en rouge. Photo : Marc et Marie-Christine Groenen.

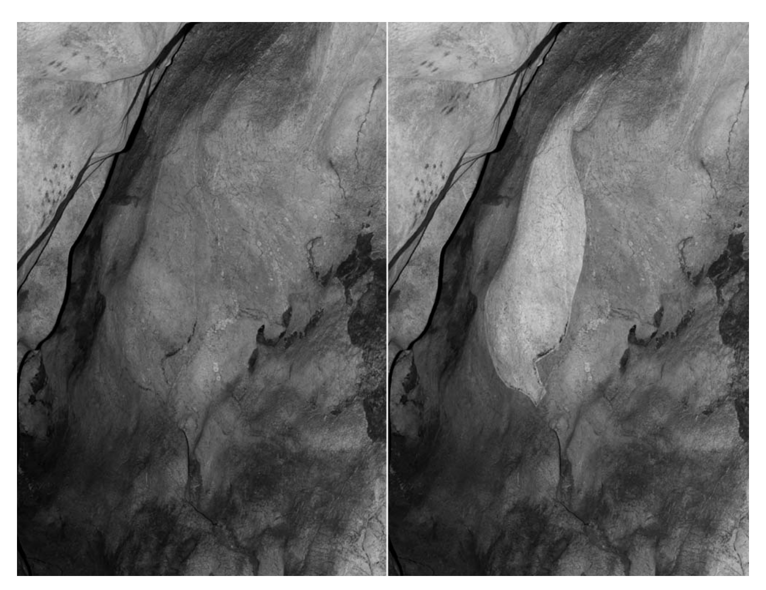


Figure 8. Grotte d'El Castillo (Cantabrie), Salle D : cheval dans un relief de la paroi. Le tracé noir de l'arrière-train complète la forme naturelle. Photo : Marc et Marie-Christine Groenen.

L'animal, un guide pour le visiteur des grottes ?

L'effet hiératique est encore accentué par le contexte dans lequel se trouvent les œuvres. Dans une grotte, le décor se donne au fil d'un parcours jalonné par des limites qui séparent ou scindent les espaces en entités distinctes (salles, couloirs, chatières, recoins…). Chaque espace possède ses propres particularités architectoniques, qui ont été sciemment exploitées par les Paléolithiques pour la mise en scène des motifs. Dans la grotte de Rouffignac (Dordogne), les parois des couloirs sont subdivisées en longs bandeaux par le fait des lits de rognons de silex qui affleurent. À plusieurs reprises, les peintres et graveurs ont utilisé ces frises pariétales naturelles pour y insérer des séries de mammouths. Que le réseau soit signifiant est également démontré par les animaux orientés en fonction de creux, de fissures ou de niches. Un renne gravé de la grotte des Combarelles (Dordogne) est figuré buvant, la tête au niveau d'une petite ouverture d'où s'écoule parfois un filet d'eau. De même, dans la grotte du Gabillou (Dordogne), un renne gravé se dirige vers une ouverture basse de la paroi. À Covalanas (Cantabrie), trois biches peintes en rouge regardent en direction d'une bouche d'ombre située dans le registre haut. Dans tous ces cas, la morphologie de la grotte est intégrée à la figure et contribue à sa mise en scène.



Figure 9. Grotte de La Pasiega A (Cantabrie), Grande Diaclase : cheval rouge orienté vers le bas. Photo : Marc et Marie-Christine Groenen.

Parfois, des motifs sont disposés à l'articulation d'espaces différents dans lesquels ils semblent pénétrer ou desquels ils paraissent sortir. Dans la grotte de la Pasiega A (Cantabrie), le fond de la Galerie principale débouche sur une grande diaclase. Un cheval et un aurochs ont été peints incomplètement, de telle façon qu'ils puissent être vus par le visiteur lorsqu'il se trouve au fond de la Galerie principale (fig. 9). Dans ce cas, il faut admettre que ces animaux articulent les deux espaces, car ils sont orientés vers le bas et semblent descendre de la partie haute du réseau. Un exemple similaire est donné par le célèbre cheval basculant du fond du Diverticule axial de

Lascaux. L'animal affolé, représenté renversé, semble tomber dans un espace profond caché au visiteur. À vrai dire, ces effets de mise en scène touchent le plus souvent des espaces restreints, ce qui s'explique aisément par la faible portée de l'éclairage utilisé alors. Toutefois, des effets de mise en scène plus importants existent également. Ils impliquent un système d'éclairage fixe au sol. On se trouve alors devant de vastes compositions dont la Salle des Taureaux de Lascaux offre un exemple type. Avec un ensemble de plusieurs dizaines d'animaux, tous en mouvement et tous – les petits cerfs exceptés – orientés dans la même direction, cet espace orné de plusieurs mètres de frise est l'un des ensembles les plus impressionnants de l'art pariétal du Paléolithique. Il entraîne littéralement le visiteur vers le fond de la salle. De tels ensembles existent dès les phases anciennes (Aurignacien), comme c'est le cas dans la partie profonde de la grotte Chauvet. Jean Clottes a noté qu'une composition de même type avait été réalisée dans le Secteur des Chevaux et sur le Panneau des Félins [30]. Toutes deux s'organisent, sur plusieurs mètres, en deux volets bordant une niche centrale [31]. Dans la mesure où les animaux sont figurés de manière très dynamique, ils semblent sortir de l'espace en creux ou y entrer. Une fois encore, l'effet de présence est manifeste grâce au modelé des figures obtenu par le procédé de l'estompe, mais aussi par la préparation de certaines surfaces pariétales qui accentue le contraste entre les teintes blanche de la paroi et noire des figures, et par l'utilisation judicieuse de certains reliefs qui donnent forme aux motifs figurés.

Enfin, dans certains cas, la structure du réseau elle-même est intégrée pour la mise en scène du dispositif pariétal. À Rouffignac, la salle où se trouve le Grand Plafond comporte un entonnoir de succion qui débouche sur un puits, lui-même en relation avec un niveau plus profond où coule une rivière souterraine. Le Grand Plafond a été orné de quelque 65 figures animales (fig. 10). La composition ne laisse pas de surprendre. Du point de vue thématique, d'abord, puisque le cheval, peu présent dans le reste de ce réseau de plusieurs kilomètres de long, occupe ici une place importante. De même, le bouquetin n'est figuré qu'à ce seul endroit de la grotte. Ensuite, les motifs du Grand Plafond ont été centrés par rapport à l'entonnoir, et pour ce faire les Paléolithiques ont dû apporter des bois équarris (à environ 1 km de l'entrée) – dont les traces ont été repérées – afin de pouvoir réaliser les motifs à l'aplomb des bords du puits. Enfin, comme Claude Barrière l'a bien montré [32], les représentations ont été organisées en séries de genres différents (chevaux, bisons, bouquetins, mammouths, rhinocéros) pour être vus depuis le réseau inférieur, dont un pilier est lui-même orné d'une tête anthropomorphe – le « Grand Être » – et de trois bisons qui la circonscrivent (fig. 11). De ce point de vue, certains animaux figurés semblent sortir du puits, tandis que d'autres paraissent y entrer. Sans aller jusqu'à avancer, avec l'auteur, que « les animaux sortant des bouches d'ombre particulières (...) seraient les animaux prenant vie à la belle saison ; ceux entrant seraient les animaux mourant à l'hiver » [33], il nous

---

30 Clottes, *Une vie d'art préhistorique*, *op. cit.*, p. 717.

31 Jean Clottes, dir., *La grotte Chauvet. L'art des origines*, Paris, Seuil, 2010, p. 106-107, fig. 101, 125 et 128-144.

32 Claude Barrière, *L'art pariétal de Rouffignac. La grotte aux cent mammouths*, Paris, Picard, 1982, p. 65-69, fig. 201-203.

33 *Ibid.*, p. 195.

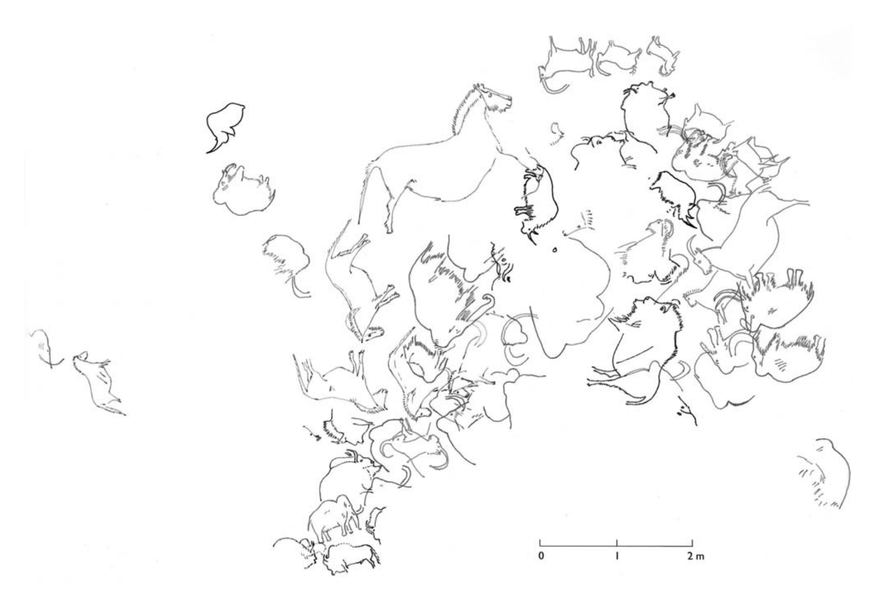


Figure 10. Grotte de Rouffignac (Dordogne), Grand Plafond : emplacement des figures [34].

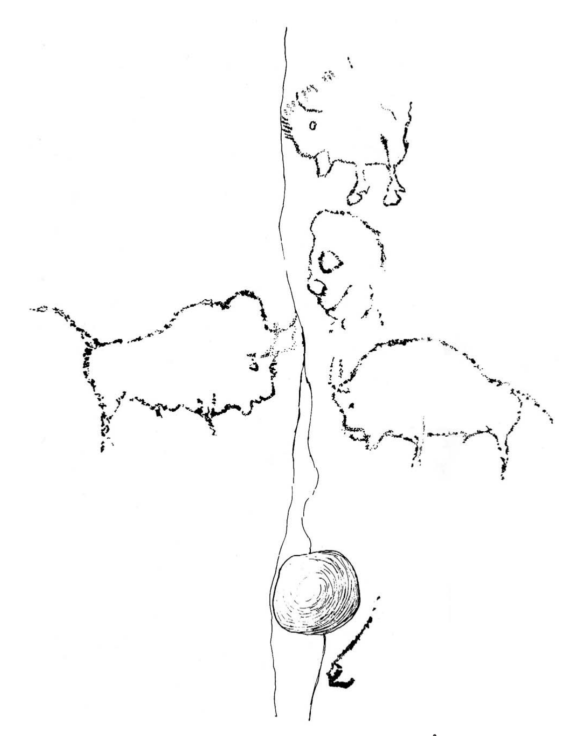


Figure 11. Grotte de Rouffignac (Dordogne), Puits : le « Grand Être » entouré de trois bisons [35].

[34] Relevé d'après Barrière, *L'art pariétal de Rouffignac, op. cit.*, p. 44-45.

[35] *Ibid.*, p. 68-69.

paraît au minimum légitime d'admettre que la structure même du réseau a commandé cette impressionnante composition.

Comme on peut le constater, la grotte possède elle-même une fonction structurante pour la constitution du dispositif pariétal. Les figures, autrement dit, sont placées dans des espaces qui leur appartiennent. C'est pourquoi, le terme « panneau », tant utilisé par les préhistoriens, est impropre. Qu'en est-il alors de la relation entre les animaux et l'espace souterrain ? Il faut constater que les animaux sont souvent représentés en mouvement. Ils semblent donc progresser dans une direction déterminée et pourraient, de ce fait, matérialiser des zones de passage d'un espace à l'autre ou d'un plan à un autre. D'un espace à l'autre lorsque les animaux sont situés à l'intersection de deux espaces distincts, comme s'ils devaient guider le visiteur dans son parcours souterrain [36]. Mais aussi d'un plan à un autre lorsque, comme cela arrive souvent, les animaux figurés en mouvement avancent résolument vers des bouches d'ombre, des fissures ou des zones pour nous sans issues, et dont ils paraissent indiquer la direction. Privés du contenu des traditions orales, nous ne pouvons guère faire beaucoup plus que poser la question. Mais les éléments rassemblés permettent au moins de penser que les animaux figurés devaient avoir un rôle actif dans des récits à contenu ou à valeur métaphysique dont la scène était l'espace de la grotte.

Au final, la réalisation d'animaux peu diversifiés dans les sites d'une région, la présence d'un animal dominant dans certains réseaux, de même que le caractère hiératique des figures et leur mise en scène en fonction de particularités topographiques sont autant d'éléments qui suggèrent une pratique davantage ancrée dans des valeurs métaphysiques que produite pour le pur plaisir esthétique de la représentation. Ces éléments permettent de penser que les protagonistes importants que sont les animaux auraient pu avoir pour fonction de guider le visiteur paléolithique dans son cheminement à travers l'espace souterrain ou de donner sens à certaines zones symboliquement signifiantes du réseau.

---

[36] Marc GROENEN, « Cheminer dans les espaces ornés : l'exemple des grottes ornées du Monte del Castillo (Puente Viesgo, Cantabrie) », dans Hipólito COLLADO GIRALDO et José Julio GARCÍA ARRANZ, éd., *19th International Rock Art Conferences IFRAO, Symbols in the landscape : Rock Art and its Context (Cáceres, 30.08 – 04.09.2015)*, *Arkeos*, t. 37, 2015, p. 393-395 ; Marc GROENEN, « Cheminer dans les espaces ornés : l'exemple des grottes du Mont Castillo (Cantabrie, Espagne) », dans Camille BOURDIER, éd., *Ostensible ou caché : la question de la visibilité dans la compréhension de l'art pariétal/rupestre préhistorique. Actes du 19e Congrès de l'IFRAO « Symbols in the Landscape : Rock Art and its Context », Cáceres, septembre 2015,* à paraître.

Le rôle du cerf dans l'âge du Bronze européen
Le mythe et la réalité : une première approche

Eugène Warmenbol

Introduction

L'archéologue est, de réputation, un matérialiste. Il n'aurait accès qu'à la culture matérielle des hommes du passé. Il étudie les vestiges que ceux-ci ont abandonnés, accidentellement ou délibérément. À travers l'observation des gestes et des coutumes, oserions-nous dire, l'archéologue, pourtant, peut se faire historien, voire historien des religions. Il s'agit d'abord d'apprendre à voir mais ensuite, et surtout, de vouloir aller plus loin.

Notre point de départ prend la forme d'un mors de cheval en bois de cerf (fig. 1), découvert en 1980 au Trou de Han à Han-sur-Lesse (Namur). Il provient des fouilles subaquatiques menées ici depuis 1963 par l'équipe de Marc Jasinski (le CRAF) [1]. Nous avons publié cet objet en détail ailleurs [2]. Il s'agit du plus ancien témoin, datable du

---

[1] Sur ce site extraordinaire, voir Eugène Warmenbol, « Le « Trou de Han » à Han-sur-Lesse », dans Christian Frébutte, éd., *Coup d'œil sur vingt-cinq ans de recherches archéologiques à Rochefort, de 1989 à 2014*, Namur, Institut du Patrimoine wallon, 2014, p. 68-79.

[2] Eugène Warmenbol, « L'or, la mort et les Hyperboréens. La bouche des Enfers ou le Trou de Han à Han-sur-Lesse », dans Peter Schauer, éd., *Archäologische Forschungen zum Kultgeschehen in der Jüngeren Bronzezeit und Frühen Eisenzeit Alteuropas. Ergebnisse eines Kolloquiums in Regensburg, 4-7 Oktober 1993*, Bonn, Universitätsverlag Bonn, 1996, fig. 12.3 ; Eugène Warmenbol, « Mors et renaissance à Han-sur-Lesse (Nr.). Quelques réflexions sur le cheval et le cerf à l'âge du Bronze », dans François Glansdorff, éd., *Liber amicorum Bernard Glansdorff*, Bruxelles, Bruylant, 2008, p. 629 et fig. 1.

Bronze final III (950-800 avant notre ère), témoin indirect il est vrai, de l'utilisation du cheval dans nos régions[3].

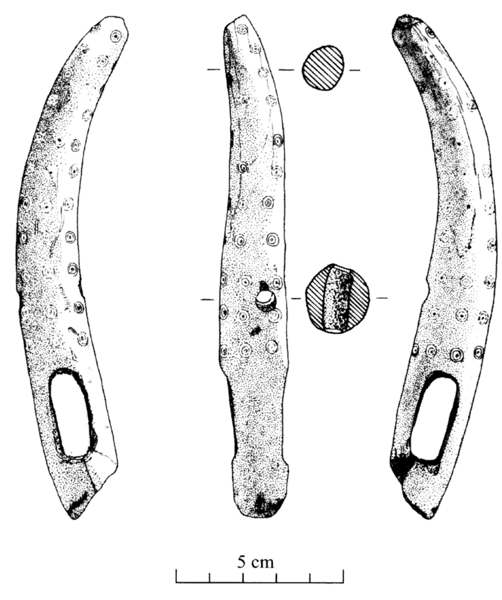


Figure 1. Le mors de cheval en bois de cerf C80-176 découvert au Trou de Han à Han-sur-Lesse (Namur), Préhistohan, collection Société des Grottes de Han et de Rochefort, Han-sur-Lesse. Dessin : Rose Fey.

Cheval et cerf à l'âge du Bronze

Le bois de cerf est une matière utilisée avec prédilection pour la confection de mors de chevaux, jusqu'à la fin de l'âge du Bronze, lorsqu'on lui préférera peu à peu le métal. Sans doute y avait-il des raisons pratiques à l'utilisation du bois de cerf, mais il nous semble qu'il y avait peut-être des raisons symboliques également, le métal n'étant pas moins accessible aux hommes de l'âge du Bronze qu'à ceux de l'âge du Fer.

L'examen de quelques documents, souvent exceptionnels, nous permettra de formuler des hypothèses, qui ne seront, évidemment, que des hypothèses de travail.

Le disque doré tracté par un cheval de bronze, mis au jour à Trundholm (Seeland, Danemark), l'un et l'autre montés sur un châssis à six roues, passe à juste titre pour une des images-clé de l'âge du Bronze européen (fig. 2)[4].

---

[3] Pour la typologie, voir Hans-Georg HÜTTEL, *Bronzezeitliche Trensen in Mittel- und Osteuropa. Grundzüge ihrer Entwicklung*, Munich, Beck, 1981 (Prähistorische Bronzefunde, vol. XVI/2), p. 117-121.

[4] Flemming KAUL, « The Sun-Image from Trundholm (« The Chariot of the Sun ») – a Commented History of Research », dans Harald MELLER et Françoise BERTEMES, éd., *Der Griff nach den Sternen. Wie Europas Eliten zu Macht und Reichtum kamen. Internationales Symposium in Halle (Saale). 16.-21. Februar 2005*, Halle, Landesmuseum für Vorgeschichte, 2010 (Tagungen des Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), vol. 5), p. 521-536.

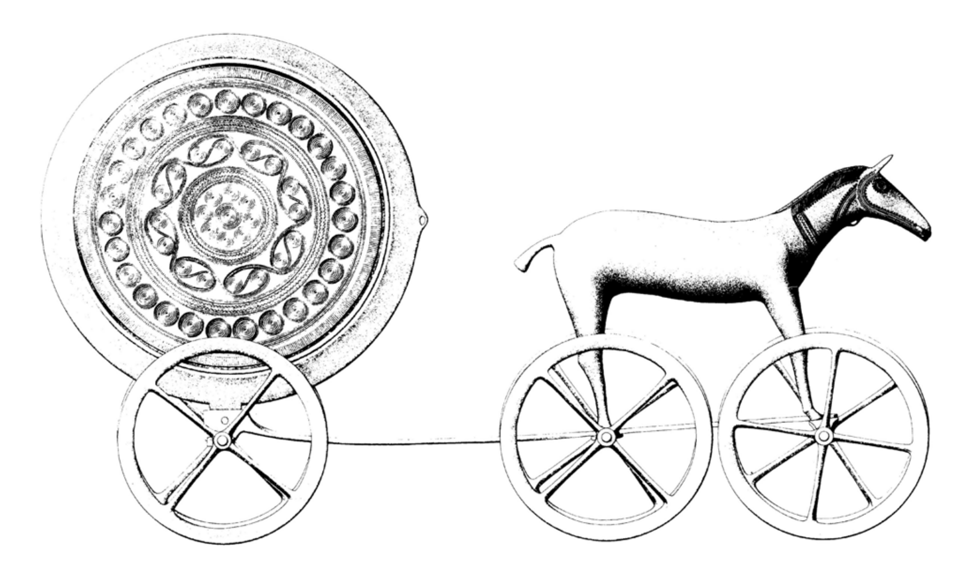


Figure 2. Le dessin du « chariot » de Trundholm (Seeland), publié par Ekkehard Aner et Karl Kersten (National Museum of Denmark, Copenhague) [5].

Le disque représente le soleil, doré sur l'avers, qui représente sa face « diurne », mais non sur le revers, qui représente sa face « nocturne ». Le cheval figure l'animal « divin » tirant l'astre diurne d'un horizon à l'autre [6]. À Trundholm, il ne s'agirait toutefois pas, à proprement parler, de la reproduction d'un char solaire, à la manière de celui de l'Hélios hellène, dont le char fut malmené par son fils Phaéton. Les roues ne servent ici, en effet, qu'à assurer la mobilité de l'ensemble dans le théâtre religieux [7]. La découverte de Trundholm témoigne, ni plus ni moins, et de manière explicite, de l'existence d'un ou plusieurs systèmes cosmologiques, mythologiques, voire philosophiques dans l'âge du Bronze européen. Le monde nordique associe par ailleurs le soleil à d'autres animaux, dont le cerf [8], qui remplace à l'occasion le cheval comme tracteur (fig. 3) [9]. La question qui se pose est celle de savoir si le cheval de

---

[5] D'après Flemming KAUL, *Ships on Bronzes. A Study in Bronze Age Religion and Iconography*, Copenhague, National Museum of Denmark, 1998 (Publications from the National Museum. Studies in Archaeology and History, vol. 3), fig. 24.

[6] *Ibid*., p. 30-35 et 199-215.

[7] Flemming KAUL, « The Horse, the Ship, the Sun and the Wheel in the Nordic Bronze Age : Reality and Abstraction, Symbols and Metaphors – Conceiving Figures of Sacred Images », dans Zuzana KARASOVÁ et Milan LICKA, éd., *Figuration et abstraction dans l'art de l'Europe ancienne (VIIe-Ier s. av. J.-C.). Actes du Colloque international de Prague, Musée national, 13-16 juillet 2000*, Prague, Národní Muzeum, 2002 (Acta Musei Nationalis Pragae, Series A, Historia, vol. 56), p. 143-154.

[8] Mais aussi le cachalot ! Voir Eugène WARMENBOL, « Nordic Late Bronze Age Razors : « Very like a Whale » », dans *Archäologisches Korrespondenzblatt*, t. 45/4, sous presse.

[9] Peter GELLING et Hilda Ellis DAVIDSON, *The Chariot of the Sun, and other Rites and Symbols of the Northern Bronze Age*, Londres, Littlehampton Book Services Ltd, 1969, p. 87-96 et 167-174.



Figure 3 a : Cerf (ou cheval ?) tractant le soleil, dans un bateau (Bohuslän, Suède, *in situ*) [10].



Figure 3 b : Cerf associé au soleil (?), dans un bateau (Bohuslän, Suède, *in situ*) [11].

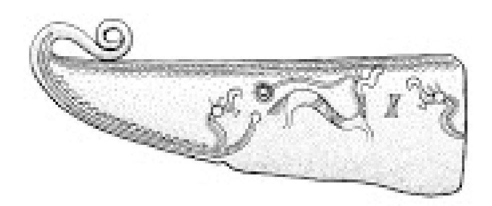


Figure 3 c : Cheval tractant le soleil, s'élançant d'un bateau, figuré sur un « rasoir » en bronze (Neder Hvolris – Jutland-Central, National Museum of Denmark, Copenhague) [12].

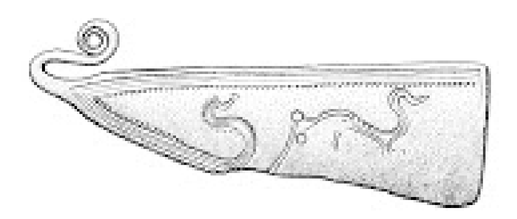


Figure 3 d : *idem* (objet sans provenance) [13].

Trundholm ne pouvait être « transformé » en cerf, par l'adjonction de quelques pièces adventices [14] lorsqu'il s'agissait d'évoquer la course « nocturne », dont le cheval n'est en aucun cas le tracteur. Pourquoi le cerf ?

Le cerf passe la journée à l'abri, au fond des bois, mais se retrouve aux gagnages la nuit, émergeant des frondaisons ténébreuses. La question que nous nous posons concrètement est celle de savoir si le cerf n'est pas, à l'âge du Bronze, en quelque sorte, le cheval de la nuit [15].

---

10 D'après Gelling et Davidson, *op. cit.*, fig. 44 g.

11 *Ibid.*, fig. 44 c.

12 Dessin de Bjorn Skaarup, d'après Kaul, *Ships on Bronzes, op. cit.*, p. 99, n° 243.

13 *Ibid.*, p. 156, n° 381.

14 On notera, *a contrario*, que la queue de l'animal tel qu'il nous est parvenu semble fort courte pour être celle d'un cheval, mais est d'une taille tout à fait normale pour être celle d'un cerf.

15 On notera aussi que le pelage du faon (Bambi !) est constellé (le verbe n'est pas choisi au hasard) de petites taches blanches évoquant la voûte céleste.

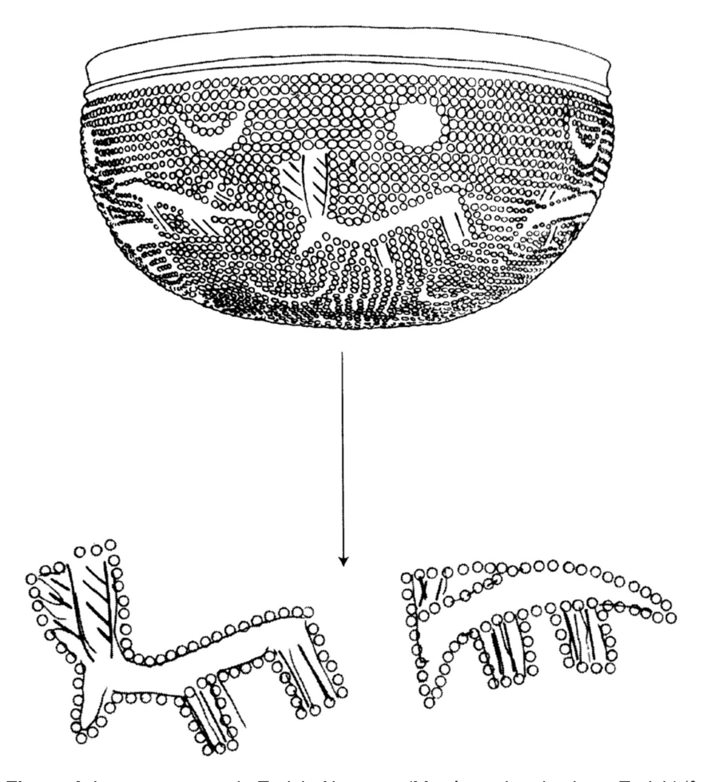


Figure 4. La coupe en or de Zurich-Altstetten (Musée national suisse, Zurich)[16].

La coupe en or de Zürich-Altstetten (en Suisse alémanique), dont la datation au Bronze final paraît assurée[17], pourrait venir le confirmer (fig. 4). Le document nous semble d'autant plus intéressant que le monde nord-alpin est bien plus avare en images que le monde nordique, signifiants et signifiés restant apparemment les mêmes. Près du pied, nous découvrons sept fois ce qui a de fortes chances d'être le croissant lunaire. Près du bord, nous trouvons, alternativement, quatre croissants et quatre disques : lunes et soleils ou lunes en croissance et pleines. L'ambiance semble plutôt nocturne ! Le décor principal de la coupe, encadré par les motifs déjà décrits, cependant, propose sept quadrupèdes, malheureusement pas tous faciles à identifier[18].

---

[16] D'après NAGY, « Technologische Aspekte der Goldschale von Zürich-Altstetten », *op. cit*.

[17] Barbara ARMBRUSTER, *Goldschmiedekunst und Bronzetechnik. Studien zum Metallhandwerk der Atlantischen Bronzezeit auf der Iberischen Halbinsel*, Montagnac, Éditions Mergoil, 2000 (Monographies *Instrumentum*, vol. 15), p. 160-161.

[18] Andres FURGER et Felix MÜLLER, *L'or des Helvètes. Trésors celtiques en Suisse*, Zurich, Musée national suisse, 1991, pl. I et II ; Wilfried MENGHIN et Peter SCHAUER, *Der Goldkegel von Ezelsdorf. Kultgerät der späten Bronzezeit*, Nuremberg, Germanisches Nationalmuseum, 1983, p. 125-126. Voir aussi Patrick NAGY, « Technologische Aspekte der Goldschale von Zürich-Altstetten », dans *Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Ur- und Frühgeschichte*, t. 75, 1992, p. 101-116.

Il n'empêche que l'un d'entre eux est à l'évidence un cerf adulte et qu'au milieu des autres animaux figure sans doute un sanglier [19]. Ils appartiennent vraisemblablement l'un et l'autre à la Lune, à la Nuit (voire à la Mort ?).

C'est ici que nous noterons que lors du festival d'Artémis Laphria à Patrae, la prêtresse incarnant Artémis, divinité lunaire s'il en est, circulait dans un char tiré par des cerfs (cf. Pausanias, l. VII 18, 12). Les quatre « cerfs » tirant d'ordinaire le char de la déesse sont par ailleurs explicitement décrits comme des biches portant des ramures, à la manière des chevaux décrits plus haut ! D'aucuns notent que cette ambiguïté va fort bien à une divinité androgyne [20]. Rappelons que le malheureux Actéon, chasseur devant l'éternel, est instantanément métamorphosé en cerf, voire en biche, après avoir vu Artémis nue (et ce bien malgré lui), ce qui lui vaut d'être dévoré par ses propres chiens [21].

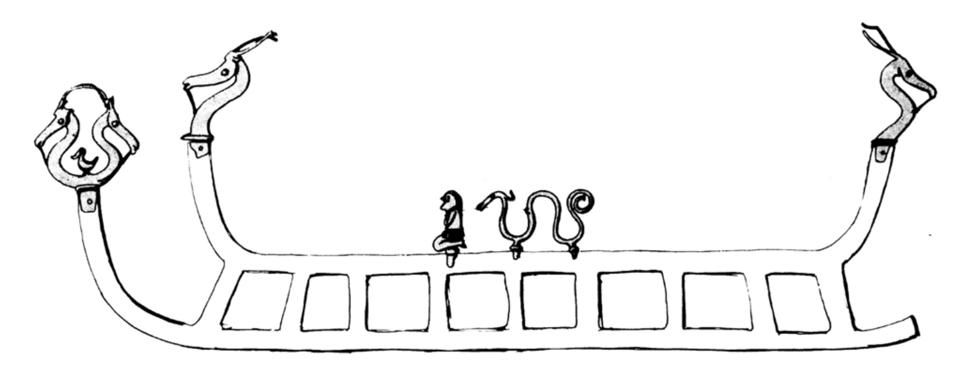


Figure 5. Le navire de Fårdal (Jutland), avec ses animaux cornus à la proue et à la poupe, tel que restitué par Peter Vilhelm Glob (National Museum of Denmark, Copenhague) [22].

Une autre découverte intéressante pour notre propos est celle du dépôt de Fårdal (Jutland, à nouveau au Danemark) [23]. Parmi les éléments figurés, nous retiendrons les deux protomés zoomorphes, identifiés par Flemming Kaul comme des chevaux cornus [24]. Ne s'agirait-il pas, comme à Trundholm, d'un animal qui tient à la fois du cheval et du cerf ? Le jeune cerf ou daguet, est, en effet, un animal cornu, puisqu'il porte pendant les deux premières années de sa vie, non pas une ramure, mais deux

---

[19] Karl PÖMER et Dietmar STRAUB, *Die Hallstattkultur. Frühform europäischer Einheit*, Steyer, Schloss Lamberg, 1980, p. 228, fig. 10.14.

[20] Läzlö Vajda, cité dans Ludwig PAULI, « Ein frühkeltische Prunktrense aus der Donau », dans *Germania*, t. 61, 1983, p. 475.

[21] Françoise FRONTISI-DUCROUX, *L'homme-cerf et la femme-araignée*, Paris, Gallimard, 2003, p. 109.

[22] D'après KAUL, *Ships on Bronzes, op. cit.*, fig. 12.

[23] Johannes BRØNDSTED, *Nordische Vorzeit. Band 2 : Bronzezeit in Dänemark*, Neumünster, Karl Wachholtz, 1962, p. 206-207 ; Janet LEVY, *Social and Religious Organisation in Bronze Age Denmark. An Analysis of Ritual Hoard Finds*, Oxford, British Archaeological Reports Ltd, 1981 (British Archaeological Reports – International Series, vol. 124), p. 149, n° 290 et pl. 19.

[24] KAUL, *Ships on Bronzes, op. cit.*, p. 29-30.

dagues qui ont la forme d'une épée courbée. Les animaux cornus seraient les figures de proue et de poupe d'un navire « cultuel » [25] (fig. 5) tel que nous pouvons également en voir gravés sur des rasoirs illustrant la course solaire [26], le navire signifiant navigation. Certains de ces navires sont dextrogyres, d'autres sénestrogyres, les premiers liés au Jour, et, sans doute, la Vie, les autres à la Nuit, et, sans doute, la Mort [27]. Les figures de proue sont identifiées d'habitude comme des protomés de chevaux, mais cela ne semble pas évident dans tous les cas, et encore moins pour les figures de poupe [28]. Mais ne nous éloignons pas trop de notre sujet…



Figure 6. Chanfrein cornu de Hagendrup (Seeland) (National Museum of Denmark, Copenhague) [29].

Une espèce de chanfrein en or pourvu de deux cornes en bronze trouvée anciennement à Hagendrup (Seeland) (fig. 6) nous permet d'aller plus loin. Elle a été rapprochée, à juste titre, pensons-nous, des découvertes de Fårdal [30]. Il s'agirait tout

---

[25] Navire restitué par Peter Vilhelm Glob, « Kultbåde fra Danmarks Bronzealder », dans *Kuml*, 1962, p. 9-18.

[26] Kaul, *Ships on Bronzes, op. cit., passim*.

[27] Voir aussi Richard Bradley, « Danish Razors and Swedish Rocks. Cosmology and the Bronze Age Landscape », dans *Antiquity*, t. 80, 2006, p. 372-389.

[28] Le motif de la vague pourrait, à son tour, renvoyer au cheval (cf. François Poplin, « Le cheval, le canard et le navire ; et pourquoi pas le lapin ? », dans *Anthropozoologica*, t. 12, 1990, p. 13-33, citant Léo Ferré dans « Comme à Ostende » (1960) : *On voyait les chevaux de la mer / Qui fonçaient la tête la première / Et qui fracassaient leur crinière / Devant le casino désert…*).

[29] D'après Kaul, *Ships on Bronzes, op. cit.*, fig. 23.

[30] *Ibid.*, fig. 23.

simplement d'une coiffe permettant, justement, la transformation du cheval ou de son image, en animal cornu, aux cornes déjetées vers l'arrière. Pour autant qu'il y ait la volonté de représenter un animal réel, nous pensons qu'il n'est pas impossible qu'il s'agissait justement du cerf ou, plus exactement, du daguet, le jeune mâle, dont les premiers bois ont bien le dessin des « cornes » de Fårdal et de Hagendrup [31]. Le cheval peut devenir cerf.

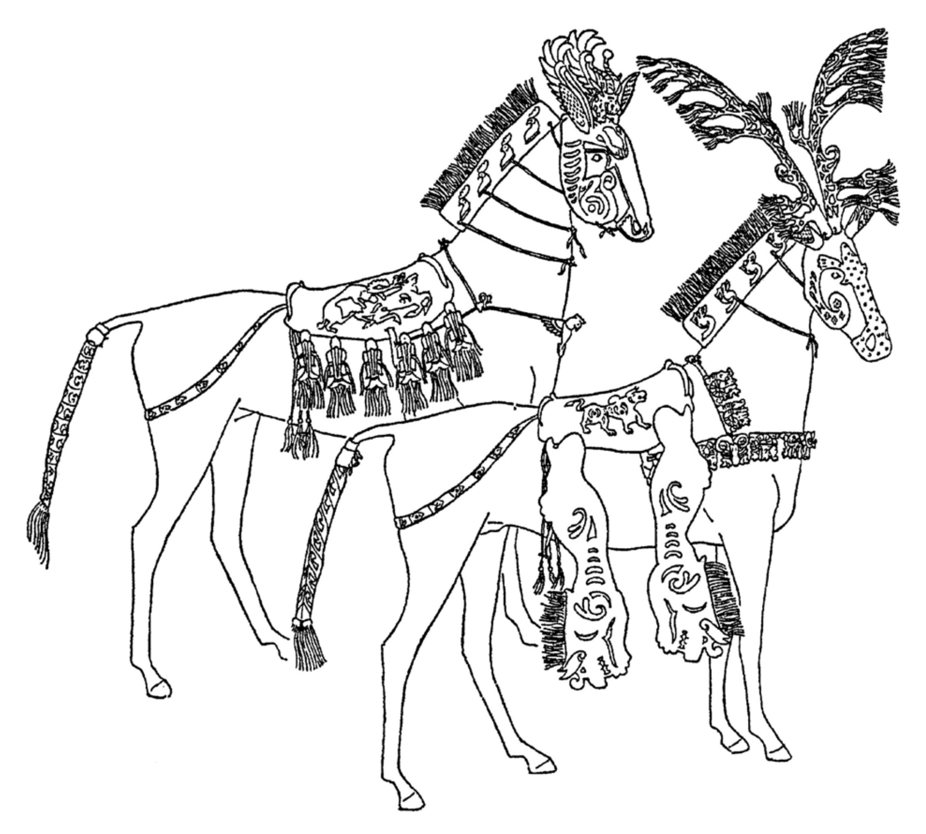


Figure 7. Les masques funéraires des chevaux n° 5 et n° 10 du kourgane 1 de Pazyryk, dans l'Altaï (Musée de l'Ermitage, Saint-Pétersbourg) [32].

Que la transformation du cheval en cerf ait effectivement été une (pré)occupation des « barbares » indo-européens est spectaculairement démontré par les découvertes faites dans le domaine scythe, datant, certes, de l'âge du Fer. Ainsi à Pazyryk, dans l'Altaï, les tombes 1, 2 et 5, datant de la fin du Ve et de la première moitié du IVe siècle avant notre ère, ont produit des chevaux qui étaient pourvus de coiffes reproduisant

[31] Le « chanfrein » de Torrs Farm (Kirkcudbrightshire, Écosse) pourrait être un « équivalent » celtique de cet objet danois : voir Morna MacGregor, *Early Celtic art in North Britain*, Leicester, Leicester University Press, 1976, p. 23-24 et 146-147 ; Jenni Calder, *The Wealth of a Nation*, Edimbourg, National Museums of Scotland, 1989, p. 97-99.

[32] D'après Lebedynsky, *Les Scythes*, *op. cit.*, p. 234.

des bois de cerf, en bois, en cuir et en feutre (fig. 7) [33]. Certes il s'agit là d'exemples plus jeunes et, pour nous, lointains, mais qui ne nous éloignent pas du rite, ni du mythe, chez les Indo-Européens [34].

Cerf et cheval à l'âge du Bronze

Que le cheval porte parfois des mors en bois de cerf pourrait, nous en sommes finalement convaincu, avoir aussi une raison symbolique, tout comme le fait qu'il porte parfois une ramure. Le cerf peut aussi par ailleurs, à son tour, porter un mors, mais il ne semble certes pas en os de cheval [35]. Il reste qu'une sépulture d'un cerf harnaché telle celle de Villeneuve-Renneville (Marne) (fig. 8) laisse songeur. Les fouilleurs notent à son propos que « la bête a été sacrifiée d'un coup porté derrière la corne droite » et que « les branches des cornes du cerf ont été rognées de son vivant » [36],

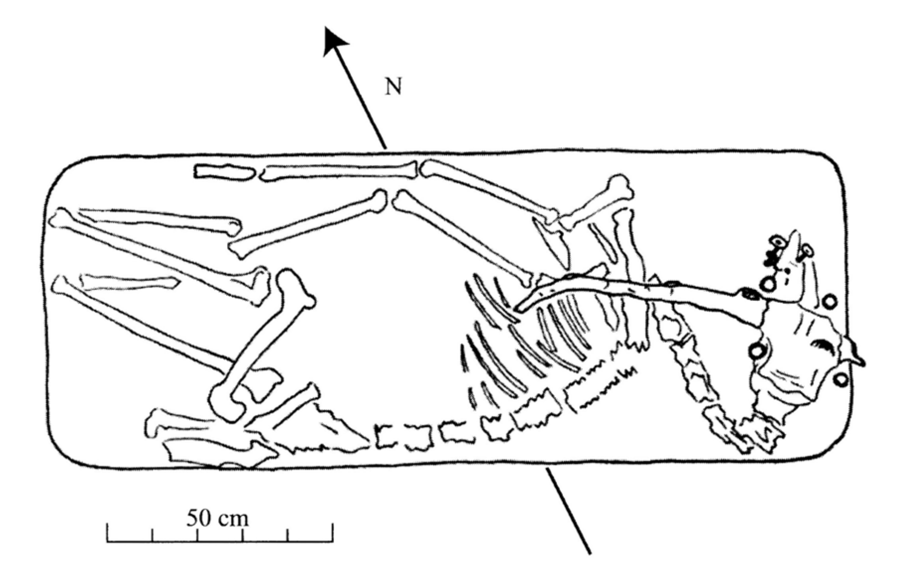


Figure 8. La tombe d'un cerf harnaché de Villeneuve-Renneville (Marne) [37].

[33] Renate Rolle, *Die Welt der Skythen. Stutenmelker und Pferdebogner : Ein antikes Reitervolk in neurer Sicht*, Lucerne et Francfort-sur-le-Main, Verlag C. J. Bucher, 1980, p. 62-65 et 102-117 ; Andreï I. Alexeev, Ludmilla L. Barkova et Ludmilla K. Galanina, *Nomades des steppes. Les Scythes, VIIe-IIIe siècle av. J.C.*, Paris, Éditions Autrement, 2001, ill. 68.

[34] Esther Jacobson, *The Deer Goddess of Ancient Siberia. A Study in the Ecology of Belief*, Leyden, Brill, 1993 (Studies in the History of Religions, vol. 55), p. 62-69 et pl. III, b et d ; Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. Les Scythes d'Europe et la période scythe dans les steppes d'Eurasie, VIe-IIIe siècles av. J.-C.*, Paris, Errance, 2011, p. 229-238.

[35] Pauli, « Ein frühkeltische Prunktrense aus der Donau », *op. cit.*, p. 459-486.

[36] André Brisson, Jean-Jacques Hatt et Pierre Roualet, « Le cimetière gaulois La Tène Ia du Mont Gravet, à Villeneuve-Renneville (Marne) », dans *Mémoires de la Société d'Agriculture, Commerce, Sciences et Arts du département de la Marne*, t. 86, pl. XVII, 1971, p. 34.

[37] D'après Brisson, Hatt et Roualet, « Le cimetière gaulois La Tène Ia du Mont Gravet », *op. cit*.

le cerf champenois devenant ainsi une biche. Il s'agit, bien sûr, d'un ensemble du Second âge du Fer[38], mais nous sommes de ceux qui croient aux continuités entre l'âge du Bronze et l'âge du Fer.

Que le cheval et le cerf soient complémentaires nous paraît également démontré, certes de manière directe, par la présence, exceptionnelle, de ce dernier sur des broches à rôtir articulées, qui comptent parmi les rares objets du Bronze atlantique avec un décor figuré. Ils y sont aussi rares que dans le monde nord-alpin. Une broche décorée d'une tête de cerf a été mise au jour dans le dépôt de Challans (Vendée)[39], tandis que le quadrupède représenté sur une broche du dépôt de Notre-Dame-d'Or (Vienne)[40] est donné pour un cervidé (fig. 9). L'animal « décorant » habituellement les broches à rôtir est un oiseau, peu caractérisé d'ailleurs[41]. Or nous connaissons bien maintenant le rôle des chevaux comme tracteurs du soleil « du jour », mais aussi celui des oiseaux d'eau, et des cygnes en particulier, comme tracteurs du soleil « de la nuit »[42]. Que le cheval et le cerf sont complémentaires nous paraît aussi démontré par le fait que, d'une certaine manière, l'oiseau et le cerf sont intervertibles[43].

---

[38] Il y a également des exemples gallo-romains, comme les quatre inhumations de Nogent-sur-Seine (Aube), de « tradition celtique », si on veut : voir François Poplin, « Les cerfs harnachés de Nogent-sur-Seine et le statut du cerf antique », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. 140, 1996, p. 393-421.

[39] Antoine Verney, « Le dépôt de Challans (Vendée) », dans *Bulletin de la Société préhistorique française*, t. 87, 1990, p. 409 et fig. 7.31.

[40] Jean-Pierre Pautreau, *Le Chalcolithique et l'âge du Bronze en Poitou (Vendée, Deux-Sèvres, Vienne)*, Poitiers, Centre d'Archéologie et d'Ethnologie poitevines, Musée Sainte-Croix, 1979, p. 224-225, fig. 82.4 et 85.4.

[41] Voir par exemple Christian Chevillot, *Sites et cultures de l'âge du Bronze en Périgord*, Périgueux, Éditions Vesuna, 1989 (Archéologies, vol. 3), p. 161-162 et pl. 324.

[42] Patrice Brun, « Représentations symboliques, lieux de culte et dépôts votifs dans l'est de la France au Bronze final et au 1er âge du Fer », dans Peter Schauer, éd., *Archäologische Forschungen zum Kultgeschehen in der Jüngeren Bronzezeit und Frühen Eisenzeit Alteuropas. Ergebnisse eines Kolloquiums in Regensburg, 4-7 Oktober 1993*, Bonn, Universitätsverlag Bonn, 1996, p. 194 ; Stefan Wirth, « Sur l'iconographie de l'âge du Bronze final en Europe centrale : de nouvelles pistes, un autre regard », dans Stefan Wirth, *L'âge du bronze final européen : temps mesuré, temps culturel – du matériel à l'idéel*, thèse inédite présentée pour obtenir l'habilitation à diriger des recherches à l'Université de Bourgogne, 2006, p. 72-77. Voir surtout Stefan Wirth, « Sonnenbarke und zyklisches Weltbild – Überlegungen zum Verständnis der spätbronzezeitlichen Ikonographie in Mitteleuropa », dans Harald Meller et François Bertemes, éd., *Der Griff nach den Sternen. Wie Europas Eliten zu Macht und Reichtum kamen. Internationales Symposium in Halle (Saale) 16.-21. Februar 2005*, Halle, Landesmuseums für Vorgeschichte, 2010 (Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle (Saale), vol. 5), p. 501-515.

[43] Quel gibier passait donc à la broche ? Le « chariot » de Strettweg (Obersteiermark, Autriche), datant du Premier âge du Fer, passe parfois pour représenter une « chasse » au cerf. Le cerf semble plutôt escorté, mais, en effet, des membres de cette escorte portent une hache, qui n'est par ailleurs pas nécessairement là pour l'abattre (pour Strettweg, voir Markus Egg, *Das hallstattzeitliche Fürstengrab von Strettweg bei Judenburg in der Obersteiermark*, Mayence, Römisch-Germanisches Zentralmuseum, 1996 (Monographien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, vol. 37) ; Marko Mele et Daniel Modl, « The Cult Chariot from Strettweg

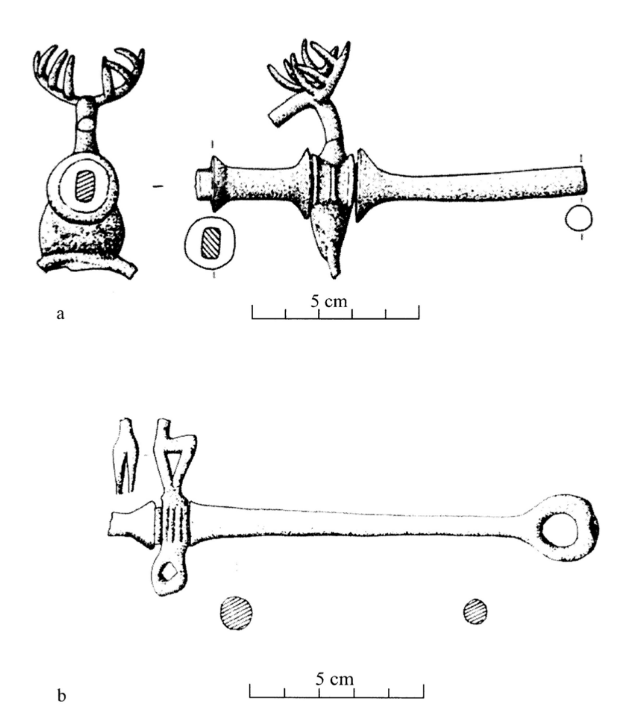


Figure 9. Les broches à rôtir de Challans (Vendée) (a, Musée d'archéologie nationale, Saint-Germain-en-Laye [44]) et de Notre-Dame-d'Or (Vienne) (b, Musée Sainte-Croix, Poitiers) [45].

Mentionnons enfin les anses de certaines coupelles villanoviennes (contemporaines du Bronze final III transalpin) avec un motif faisant sans doute allusion au cycle solaire, puisqu'elles proposent dans une composition circulaire deux chevaux et deux oiseaux. Le motif semble fort typique de la production de Vetulonia, en face de l'île d'Elbe, un site portuaire grand ouvert sur la mer Tyrrhénienne [46]. L'anneau extérieur n'en est que fort rarement fermé. Gero von Merhart parle, en conséquence, d'anses cornues (« *Henkelhörner* »), mais ne s'avance pas plus [47]. Il est parfaitement clair, toutefois, qu'il pense aux cornes du taureau ; il est tout aussi clair, cependant, que l'on peut aussi penser à la ramure du cerf… La coupelle avec l'anse composée d'un disque

---

– and the Wheels Keep on Turning », dans Oskar Habjanič, éd., *The Practical Value of the Wooden Wheel. The Collected Volume of the Symposium 26. and 27.9. 2014*, Maribor, Regional Museum Maribor, 2014 (Museoeurope, vol. 1), p. 13-22.

[44] D'après Verney, « Le dépôt de Challans (Vendée) », *op. cit.*

[45] D'après Pautreau, *Le Chalcolithique et l'âge du Bronze en Poitou, op. cit.*

[46] Giovannangelo Camporeale, *I Commerci di Vetulonia in Età orientalizzante*, Florence, Sansoni, 1969, pl. XV-XVII.

[47] Gero von Merhart, « Zu einer Etruskischen Henkelschale », dans Georg Kossack, éd., *Gero von Merhart, Hallstatt und Italien. Gesammelte Aufsätze zur Frühen Eisenzeit in Italien und Mitteleuropa*, Mayence, Römisch-Germanisches Zentralmuseum, 1969, p. 275.

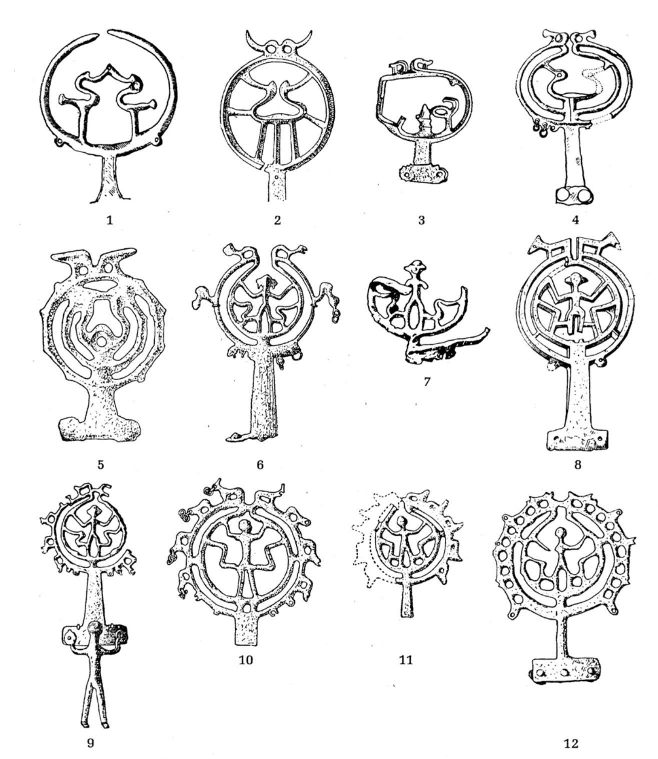


Figure 10. Anses figurées de coupelles d'époque villanovienne, de provenances diverses (2, 4 et 8 de Vetulonia) [48].

et d'un croissant superposés ne nous donnerait qu'une variante sur le thème. D'autres exemplaires, entre autres de Bologne, représentent un personnage debout entre deux oiseaux, qui « rappelle fortement le récit grec d'Apollon transporté par des cygnes » (fig. 10) [49]. Voilà qui résume l'histoire. Pour autant que notre interprétation soit exacte, nous aurions donc affaire à un motif solaire encadré par une ramure de cerf. Il n'en va pas autrement du crucifix illuminé qui figure dans la ramure du cerf apparu à Saint-Hubert, « héros de la vie aux dimensions humaines, en attendant de fêter le retour du Soleil, la Nativité, l'avènement d'un nouveau cycle de fertilité » [50].

---

[48] D'après von Merhart, « Zu einer Etruskischen Henkelschale », *op. cit.*, p. 275, Abb. 3.

[49] Wirth, « Sur l'iconographie de l'âge du Bronze final en Europe centrale », *op. cit.*, p. 93-95 et fig. 27.

[50] Nadine Dubois-Marquet, « Essai de lecture calendaire de la fête de Saint-Hubert », dans Alain Dierkens et Jean-Marie Duvosquel, éd., *Le culte de Saint-Hubert au Pays de Liège*, Bruxelles, Crédit communal, 1991, p. 101. Rappelons l'existence d'un dieu cornu, dénommé Cernunnos sur le « Pilier des Nautes » de Paris, à l'âge du Fer. Sa représentation la plus célèbre, en compagnie d'un cerf d'ailleurs, se trouve sur le fameux « chaudron de Gundestrup », mis au jour dans une autre tourbière du Jutland : voir Garrett S. Olmsted, *The Gundestrup Cauldron. Its Archaeological Context, the Style and Iconography of its Portrayed Motifs, and their Narration of a Gaulish Version of « Táin Bó Cúailnge »*, Louvain, Peeters, 1979 (Collection Latomus, vol. 162). La scène dans laquelle il figure est interprétée de manières très diverses.

Conclusion

Les relations entre le cheval et le cerf étaient donc fort étroites lors de la Protohistoire et les décors des éléments de harnachement en bois de cerf portés par les chevaux de l'époque l'attestent à leur tour. L'un des plus anciens exemples de pièces de harnachement d'Europe occidentale a été découvert dans la Grotte des Perrats à Agris (Charente) (fig. 11)[51]. Il appartient à la Culture des Duffaits, c'est-à-dire à un âge du Bronze moyen assez avancé, les années 1400 avant notre ère. Un disque décoré au compas qui en faisait partie est pourvu d'un motif composé de méandres et de cercles concentriques, dont la parenté avec le motif décorant le deuxième « registre » de la face dorée du disque de Trundholm est tout à fait frappante. Il s'agit bien de la

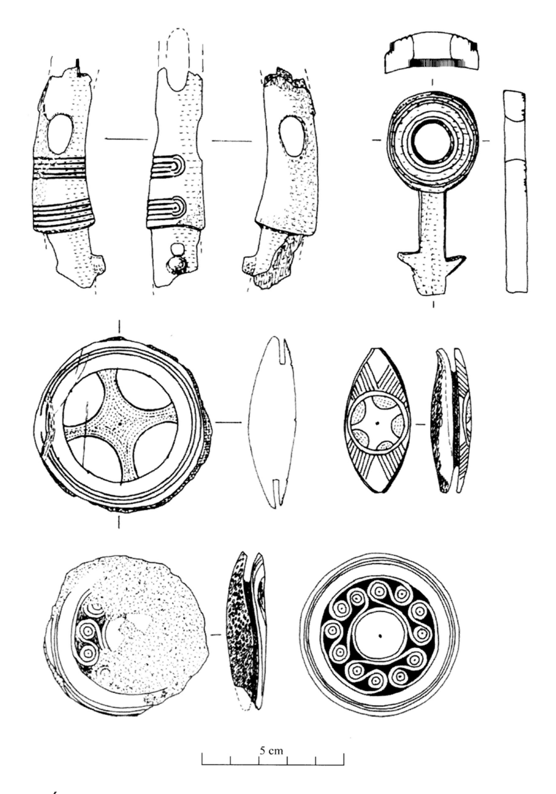


Figure 11. Éléments de harnachement « diurne » de la grotte des Perrats à Agris (Charente) (Musée d'Angoulême)[52].

Le dieu semble cependant avoir un rôle à jouer dans l'eschatologie du (guerrier) défunt (voir, parmi les dernières contributions, Christian Goudineau et Paul Verdier, « Religion et science », dans Christian Goudineau, dir., *Religion et société en Gaule*, Paris, Errance, 2006, p. 27-77).

[51] José Gomez de Soto, *Le Bronze moyen en Occident. La Culture des Duffaits et la Civilisation des Tumulus*, Paris, Picard, 1995 (L'âge du bronze en France, vol. 5), p. 71-72 et fig. 25 ; José Gomez de Soto, *Grotte des Perrats à Agris (Charente), 1981-1994. Étude préliminaire*, Chauvigny, Association des Publications chauvinoises, 1996, p. 78 et fig. 47.

[52] D'après Gomez de Soto, *Le Bronze moyen en Occident, op. cit.*, fig. 24.

face « solaire » du disque (fig. 12), tout autrement « bouclée » que la face « lunaire », comme l'a démontré Christian Sommerfeld[53].

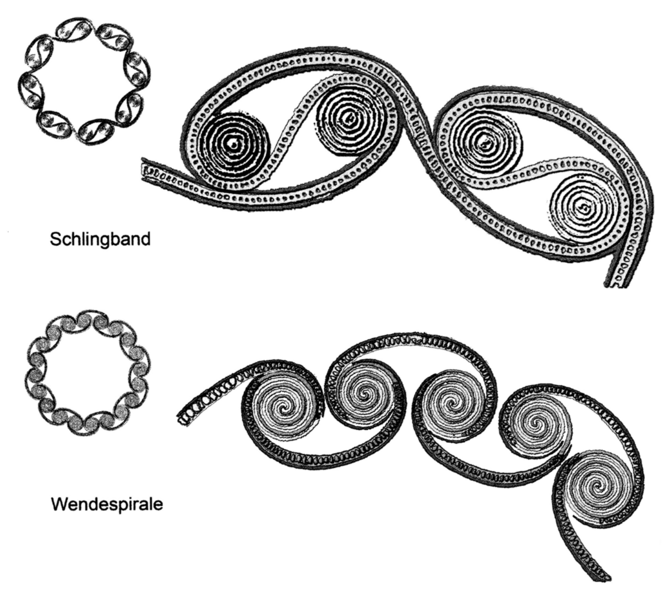


Figure 12. Le tracé des spirales sur les faces (*Schlingband*) et « nocturne » (*Wendespirale*) du disque du « chariot » de Trundholm[54].

La délicate phalère d'Agris est côté cheval par son décor, côté cerf par sa matière. La nature de l'un est dans l'autre, la lumière de l'un fait l'autre. Ou la lumière brille même dans les ténèbres les plus profondes...

---

[53] Christoph Sommerfeld, « Die Kehrseite. Anmerkungen zur Rolle des Mondes in der Ikonographie der Bronzezeit », dans Harald Meller et Françoise Bertemes, éd., *Der Griff nach den Sternen. Wie Europas Eliten zu Macht und Reichtum kamen. Internationales Symposium in Halle (Saale). 16.-21. Februar 2005*, Halle, Landesmuseum für Vorgeschichte, 2010 (Tagungen des Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), vol. 5), p. 537-551. Les disques en bronze portés par certaines jeunes femmes danoises, comme par exemple la célèbre « dame d'Egtved », sont également décorés de motifs de ce type, en des combinaisons qui ont valeur calendaire. Voir Klavs Randsborg, « Spirals ! Calendars in the Bronze Age in Denmark », dans *Adoranten*, 2009, p. 60-70.

[54] D'après Sommerfeld, « Die Kehrseite. Anmerkungen zur Rolle des Mondes in der Ikonographie der Bronzezeit », *op. cit.*, p. 542, Abb. 7.

La souris dans la magie et la divination en Mésopotamie

Cynthia Jean

Pour les Mésopotamiens, comme dans la plupart de nos cultures modernes, le mot « souris » représente d'abord un terme générique désignant un petit rongeur nuisible, que ce soit dans les maisons ou dans un cadre agricole, qui s'attaque aux cultures et aux stocks de nourriture. Dans le langage courant, le terme désigne par analogie une série de mammifères de petite taille, avec un museau pointu, des oreilles rondes et une queue assez longue.

Toutefois, les Mésopotamiens avaient déjà bien observé la différence entre les rongeurs à proprement parler et les petites créatures similaires aux souris en apparence, mais qui s'en distinguent par leur comportement alimentaire, à savoir les insectivores comme la musaraigne.

Dans la graphie cunéiforme, le signe d'origine était un pictogramme évoquant la tête de la souris. Le signe évolue ensuite au fil des époques, devenant plus linéaire et plus abstrait, comme c'est le cas pour tous les signes cunéiformes. Grâce aux nombreuses attestations de ce signe dès la plus haute époque (IIIe millénaire), son évolution graphique a pu être retracée. Le désignation générale de la souris est exprimée par le signe PÉŠ, qui correspond au mot akkadien *ḫumṣīru*. Ce signe PÉŠ a apparemment évolué à partir de deux pictogrammes, pour aboutir à la forme standardisée néo-assyrienne (Ier millénaire).

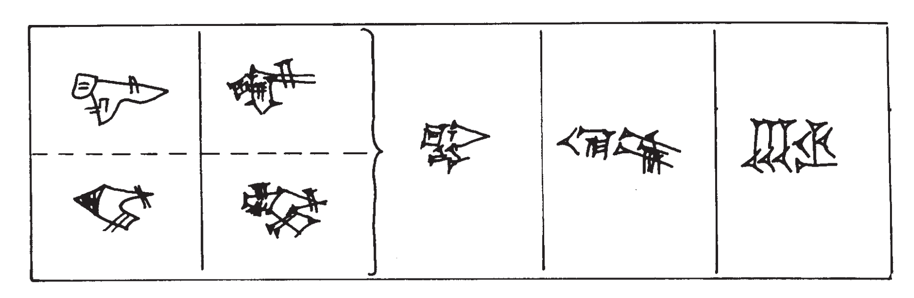


Figure 1. Évolution du signe PÉŠ [1]

Ce signe se combine avec d'autres signes, pour désigner différents types de souris et rongeurs [2]. Les logogrammes ainsi formés formulent souvent une sorte de description de l'animal. Les rongeurs qui étaient considérés comme comestibles sont surlignés en gras.

Logogramme	Akkadien	Traduction littérale du logogramme	Identification proposée
PÉŠ	*ḫumṣīru*	« souris »	souris
PÉŠ.TUR	*pirurūtu*	« petite souris »	souriceau
PÉŠ.GIŠ.GI	***ušummu***	« souris des roseaux »	**loir ?**
PÉŠ.GIŠ.GI.Ì.KÚ.E	*iškarissu*	« souris qui ravage les roseaux »	? (ronge lin et dattes)
PÉŠ.ŠE.Ì.KÚ.E	*kur(u)sissu*	« souris qui ravage le grain »	? (ronge le lin)
PÉŠ.^{GIŠ}ÙR.RA	***arrabu***	« souris des toits »	**loir ?**
PÉŠ.A.ŠÀ.GA	*ḫarriru*	« souris du champ » / « creuseur »	campagnol
PÉŠ.IGI.GÙN	***barmu***	« souris au visage coloré »	**(souris colorée)**
PÉŠ.NÍG.GILIM.MA	*aštakissu*	« souris de Ninkilim »	(rongeur)
PÉŠ.KI.BAL	***akbaru***	« souris de la révolte »	**gerboise ?**
PÉŠ.HUL	*ḫulû*	« souris méchante »	musaraigne ?
PÉŠ.TÚM.TÚM.ME	*asqūdu*	« souris qui thésaurise »	hamster ?
KIŠI$_5$	*pi'azu*	« souris »	souris (dialecte assyrien ?)
KIŠI$_5$.KUR.RA	*pi'azi šadî*	« souris des montagnes »	?

[1] D'après Manfred Krebernik, *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla. Untersuchungen zur ältesten keilschriftlichen Beschwörungsliteratur*, Hildesheim – Zurich – New York, Georg Olms Verlag, 1984 (Texte und Studien zur Orientalistik, vol. 2), p. 288.

[2] Tableau repris de la liste établie par Wolfgang Heimpel, « Maus », dans *Reallexikon der Assyriologie*, t. 7, 1987-1990, p. 608. Les abréviations désignant des textes cunéiformes suivent les conventions du *Chicago Assyrian Dictionary*.

Beaucoup de ces noms de rongeurs nous sont connus par les listes lexicales, sortes de lexiques qui énumèrent l'ensemble des réalités de l'univers mésopotamien, dans leurs formes sumériennes et akkadiennes. Ces termes ne sont pas toujours identifiables avec précision, la linguistique et les attestations dans la littérature ne pouvant pas toujours à elles seules nous venir en aide, particulièrement quand les occurrences sont peu nombreuses ou dans un contexte peu explicite. Il faut également tenir compte de l'évolution des espèces et de leurs mœurs, via des études d'archéozoologie, comme celle de David L. Harrison sur les animaux en Arabie, qui a par exemple mis en évidence que le rat d'égout (*Rattus norvegicus*) n'était pas présent dans l'Antiquité en Mésopotamie mais apparaît dans la région au Moyen Âge dans la région de Bassorah [3] (sud de l'Iraq).

De manière générale, en comparaison avec d'autres animaux, nous connaissons mal la symbolique de la souris en Mésopotamie et sa place dans l'imaginaire et le folklore. Certains rongeurs (en gras dans le tableau) sont attestés dans des textes administratifs, des lettres ou des textes relatifs au culte, où ils apparaissent en tant que mets délicats réservés aux dieux, aux offrandes, aux banquets royaux, ou en tant qu'animaux de consommation courante, ou encore à engraisser [4]. Certains termes servaient aussi de noms propres, probablement comme des surnoms affectueux ou des allusions au physique ou au caractère de l'enfant, par exemple les prénoms IGI.PÉŠ « Face de souris » (sumérien) et *Pirurūtu* « Souricette » (akkadien) [5].

Dans la littérature, les souris sont bien moins présentes que d'autres animaux (chiens, cochons, lions, renards, …), mais il ne faut pas exclure que ce relatif silence soit lié au hasard de la conservation des textes. Une petite tablette très fragmentaire de Ninive (K.9266, seconde moitié du Ier millénaire) conserve le début d'une fable qui met en scène un chat, une souris (*pi'azu*), un oiseau et un bateau ; malheureusement le texte est très abîmé et rien n'est explicite [6]. On ne peut s'empêcher de penser aux fables égyptiennes où chats et souris tiennent des rôles inversés [7].

---

[3] Étude citée par Heimpel, « Maus », *op. cit.*, p. 606, à laquelle je n'ai pas eu accès : David L. Harrison, *The Mammals of Arabia*. Vol. I. *Introduction, Insectivora, Chiroptera, Primates*, Londres, Benn, 1964, p. 32 et s., ainsi que Vol. III. *Lagomorpha and Rodentia*, Londres, Benn, 1972, p. 408 et s.

[4] Voir les références de diverses époques reprises dans Heimpel, « Maus », *op. cit.*, p. 607.

[5] Cf. Heimpel, « Maus », *op. cit.*, p. 606, ainsi que les emplois de chaque terme dans le *Chicago Assyrian Dictionary*.

[6] La fable est citée en partie par Wilfred G. Lambert, « New Evidence for the First Line of Atra-ḫāsis », dans *Orientalia*, t. 38, 1969, p. 538 : « *Row the boat* » (*ri-ka-ab-ma* ^{giš}*eleppa* (...)) précédé de 2 lignes qui mentionnent un chat et une souris (šu-ra-ni at-mi(…) ; *pi-'-a-zi-ú-*(...)) suivies de l'expression « fils d'un oiseau » (*ma-ar iṣ-ṣú-ri* x (...)).

[7] Voir Éric Van Essche, « Le chat dans les fables et les contes : la guerre entre chats et souris, le monde retourné », dans Luc Delvaux et Eugène Warmenbol, éd., *Les divins chats d'Égypte : un air subtil, un dangereux parfum*, Louvain, Peeters, 1991 (Lettres orientales, vol. 3), p. 69-83.

Sur une tablette d'Assur (VAT 8807, VIIe siècle avant Jésus-Christ) qui compilait à l'origine une série d'environ 150 proverbes mettant en scène des animaux, trois proverbes concernent des souris [8]. Le premier illustre le sens de la répartie de la souris :

> Une souris (*pi'azu*), qui fuyait une mangouste, entre dans le nid d'un serpent. Elle dit : « Un charmeur de serpents m'a envoyée. Coucou ! » (VAT 8807, revers col. III, lignes 19-20).

Le second pourrait être un équivalent de notre comparaison entre la cigale et la fourmi, et serait un exemple de la prévoyance de la souris qui amasse des réserves :

> Une souris (*pi'azu*) qui rassemble … dans les prairies, se moque de la guêpe qui mange les fruits dans les vergers (VAT 8807, revers col. III, lignes 48-49).

Le troisième proverbe est lacunaire et peu compréhensible [9].

En dehors de ces attestations littéraires qui tendent à souligner la vivacité d'esprit et le caractère astucieux de la souris, c'est plus fréquemment sur les nuisances causées par les souris et les rongeurs en général que les sources de toutes natures mettent l'accent (lettres, documents économiques, proverbes, traités sur l'interprétation des rêves, etc.).

Dans le cadre de la divination, l'apparition de rongeurs peut à la fois être la conséquence d'un présage, ou en être l'origine. Dans les présages découlant de l'observation des astres, certains phénomènes célestes étaient considérés comme annonciateurs de calamités, parmi lesquelles l'arrivée des nuisibles occupe une place importante : insectes, essaims de sauterelles et souris. Ainsi, la souris qui ravage les roseaux (*iškarissu*) y est accusée, en dépit de son nom, de s'attaquer aux champs de lin et de dattes. L'apparition de la même catégorie de souris, en association avec la souris qui ravage le grain (*kurusissu*) et d'autres animaux dont on devine l'action nuisible, est citée dans un rituel pour écarter un mauvais présage : « Contre le mauvais présage causé par la souris *iškarissu*, le rongeur *kurusissu*, le ver *išqippu* et le caméléon » (KAR 257, ligne 6 ; texte très abîmé). Ce type de prédictions se retrouve également dans des textes qui ne font pas partie à proprement parler des traités divinatoires, à savoir les hémérologies, ou dans l'*Almanach du fermier*. Les hémérologies signalent par exemple qu'en cas d'irrigation excessive des champs de lin, la souris *kursissu* « qui ravage le grain » arrive et fait des dégâts [10]. L'*Almanach du fermier*, véritables *Géorgiques* des techniques agricoles sumériennes, donne une série d'instructions, parmi lesquelles se trouve une recommandation de prier Ninkilim, déesse des rongeurs et de la vermine, dont le nom signifie « Dame de la / des souris », afin d'éviter leur attaque contre le grain qui est en train de pousser :

---

[8] L'édition la plus complète de ces trois proverbes se trouve dans Wilfred G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1960 [réédition Winona Lake, Eisenbrauns, 1996], p. 216-217.

[9] LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, *op. cit.*, p. 217, VAT 8807, revers col. III, lignes 17-18 « Une souris lubrique (ou agressive ?) qui dans…, à la mangouste… ».

[10] *Passim* ; cf. par exemple Peter HULIN, « A Hemerological Text from Nimrud », dans *Iraq*, t. 21, 1959, p. 48 (ligne 17) ; p. 50 (ligne 31) ; p. 52 (ligne 48).

Après que la germination est sortie de terre, fais le rituel pour la déesse Ninkilim, et détourne les dents de la vermine (*Almanach du fermier*, exemplaire de Nippur, lignes 64-66 [11]).

Les souris peuvent également être à l'origine de présages. Il s'agit soit d'un objet ou phénomène dont l'apparence rappelle celle de la souris, soit de la souris en elle-même. En apercevoir une dans la maison, ou dans une situation particulière, pouvait être considéré comme un signe révélant la volonté divine ou comme un indice sur un événement futur. Différents traités divinatoires nous ont livré des présages relatifs aux souris. Par malchance, la majorité de ces passages sont dans un état déplorable. Le traité de présages *Šumma ālu* (« Si une ville… ») est un recueil de quarante tablettes qui compilent des présages, structurés selon leur thématique. Les tablettes 32 à 36 concernaient des rongeurs, notamment les mangoustes, les « souris des toits » (*arrabu*), les campagnols (*ḫarriru*), les souris colorées (*barmu*) et les gerboises (*akbaru*). Un hasard malheureux fait que l'état de conservation de ces tablettes est pitoyable, ce qui ne nous permet plus d'avoir une compréhension claire de ces présages, puisque dans la plupart des cas, seule la protase est conservée, comme par exemple :

– Si une souris blanche est vue dans le champ ; Si une souris est aperçue dans la maison de quelqu'un ; Si une souris des toits noire est vue dans la maison ; Si une souris met bas dans un morceau d'étoffe / dans une boîte / etc. (CT 40, 29) ;
– Si une souris des toits emporte une lampe (CT 39, 36) ;
– Si un serpent entre dans une maison avec une souris dans la gueule (K.384).

Un autre traité divinatoire sur la tératologie, le *Šumma izbu* (« Si une naissance anormale/monstre »), concerne les naissances anormales chez les humains et les animaux et les présages qui en découlent. Il s'agit d'un traité qui mêle des cas qui ont pu être réels à des cas imaginaires et probablement purement théoriques. Par exemple, dans notre thématique :

Si une naissance anormale a la forme d'une musaraigne (*ḫulû*), [présage cassé] (*Šumma izbu* XVII, 50) ;

Si une naissance anormale a la forme d'une souris (*pi'azu*), les jours du prince viendront à leur fin avec l'assentiment des dieux (*Šumma izbu* XVII, 58 [12]).

Ou encore un cas plus hypothétique :

Si une agnelle met bas un lion dont le museau ressemble à celui d'une musaraigne (*ḫulû*), il y aura famine (*Šumma izbu* V, 58) [13].

Dans un texte relatant les quarante-sept prodiges et mauvais présages observés en Babylonie avant la chute d'Akkad, un des événements curieux qui défie les lois de la nature réside dans le fait qu'à Éridu, une souris des toits (*arrabu*) a été retrouvée

[11] Miguel CIVIL, *The Farmer's Instructions. A Sumerian Agricultural Manual*, Barcelone, Editorial AUSA, 1994 (Aula Orientalis – Supplementa, vol. 5), p. 30.

[12] Voir l'édition de la tablette XVII de *Šumma izbu* dans Erle LEICHTY, *The Omen Series Šumma Izbu*, Locust Valley, J. J. Augustin Publisher, 1970 (Texts from Cuneiform Sources, vol. 4), p. 169.

[13] LEICHTY, *The Omen Series Šumma Izbu*, *op. cit.*, p. 78.

morte dans un tonneau de vin le jour de l'Akītu (cérémonie du Nouvel An), alors que celui-ci était pourtant scellé [14].

À mi-chemin entre les textes divinatoires et les textes médicaux, le *Traité akkadien des diagnostics et pronostics médicaux* (TDP) offre à l'exorciste une liste d'outils, répertoriés sur quarante tablettes, pour poser son diagnostic et l'issue de la maladie, à savoir la guérison ou la mort du patient. La première tablette concerne les signes révélateurs que l'exorciste pourrait rencontrer en chemin. Croiser une souris (*ḫumṣīru*) en se rendant chez son patient était repris dans ces signes, mais le pronostic est manquant [15]. Les autres tablettes traitent de l'observation de l'environnement du malade (lit, maison, porte, …) et de l'aspect externe et du comportement du malade. En effet, il n'y avait pas de réel dialogue entre le médecin et le patient, par un jeu de questions-réponses, pour poser le diagnostic.

Dans ce traité, quelques prescriptions utilisent la souris comme ingrédient curatif. Deux diagnostics d'épilepsie nécessitent une prescription où la souris est un des éléments d'une préparation à placer dans une petite pochette à porter autour du cou. Dans le premier cas, il s'agit du tendon d'une souris des toits (*arrabu*) qui sert de cordelette pour fermer le petit sac :

> Si la Main de spectre tourne en lui au haut mal : cet homme souffre de la Main du dieu de sa ville. (…) pour le délivrer : (tu mettras) des os (?) d'animal, le petit doigt d'un mort, de la vieille huile rance, du cuivre dans la peau d'une chevrette vierge ; sur un tendon d'*arrabu* tu l'enfileras, et le lui mettras au cou. Ainsi il guérira (TDP tablette 26, l. 37-39 [16]).

La deuxième recette nécessite de placer une musaraigne (*ḫulû*) dans la pochette, en tant qu'élément curatif cette fois, et non comme matériau pour confectionner le petit sac :

> Si la Main d'Ištar tourne en lui au haut mal : Main de Sîn – Main d'Ištar ; pour l'en délivrer, (tu prendras) de la semence humaine, des algues, une *ḫulû* de cannaie qui est couverte de fourrure, le bout de l'oreille d'un chien noir, des poils d'un mulet noir, des poils de la queue d'un chien noir, dans la toison d'une chevrette vierge, blanche et noire, idem (= tu le lui mettras au cou) (TDP, tablette 26, l. 47-49) [17].

Dans les prescriptions médicales à proprement parler, on constate que certaines parties du corps des souris, ou la totalité du corps, entraient dans la composition de remèdes pour diverses maladies. Le cas le plus courant est l'emploi de la peau, dont la taille convenait bien pour fabriquer un petit sac à porter autour du cou, qui

[14] CT 29, 49, l. 28. Ce présage trouve d'ailleurs un écho dans d'autres traités divinatoires. Voir l'analyse de ce texte par Ann GUINAN, « A Severed Head Laughed : Stories of Divinatory Interpretation », dans Leda CIRAOLO et Jonathan SEIDEL, éd., *Magic and Divination in the Ancient World*, Leiden – Boston – Cologne, Brill-Styx, 2002 (Ancient Magic and Divination, vol. 2), p. 7-40, en particulier p. 34, 37 et 39.

[15] René LABAT, *Traité akkadien des diagnostics et pronostics médicaux*, Leiden, Brill, 1951, p. 13 : tablette 2, lignes 58-59.

[16] *Ibid.*, p. 192-193.

[17] *Ibid.*, p. 194-195.

contenait les éléments guérisseurs [18]. Dans ce cas, il semble à première vue que le fait d'utiliser de la peau de souris n'ait probablement que peu d'impact sur l'efficacité, magico-symbolique ou réelle, de la préparation. Un autre emploi lié au même procédé médical, est l'utilisation de tendons de souris pour refermer le sac et/ou pour former un lacet pour passer le sac autour du cou du patient pour guérir l'épilepsie, comme dans le *Traité akkadien des diagnostics et pronostics médicaux*, mais cet emploi des tendons de souris est attesté en dehors de ce recueil, par exemple dans un texte médical provenant de Nimrud, pour soigner une blessure au cou qui a mal tourné suite à l'action du démon Gallû. La prescription prévoit deux médicaments : un onguent avec des minéraux broyés à appliquer sur le cou, et un sachet de cuir contenant un bec de corbeau noir, cousu avec un tendon de souris des toits (*arrabu*), à porter autour du cou [19].

Les tendons peuvent aussi servir dans un cadre dont la symbolique est *a priori* beaucoup plus frappante. Dans une incantation de type ŠÀ.ZI.GA (incantations pour remédier à l'impuissance), le tendon de souris des toits (*arrabu*) sert comme corde de l'arc miniature que l'on donne à une petite figurine humaine, à qui l'ordre est donné de bander son arc [20]. Par magie sympathique, le patient impuissant retrouvait sa virilité. Ici, c'est probablement le symbole de fécondité véhiculé par la souris qui entre en jeu, au-delà de l'aspect pratique pour la fabrication du petit arc. Dans la thématique de la fécondité, sur une tablette non publiée, la musaraigne (*ḫulû*) sert à combattre les fausses couches lors des trois premiers mois de la grossesse, soit sous forme d'amulette façonnée à partir d'une musaraigne séchée fourrée de myrrhe et à porter trois jours autour du cou, soit dans une préparation à boire composée de musaraigne séchée et réduite en poudre, mêlée à de l'eau et à un ingrédient minéral [21].

D'autres parties du corps des souris sont également utilisées : la graisse de hamster (?) (*asqūdu*) contre les maux de tête causés par la Main de fantôme (BAM 216, 17'), le sang de la musaraigne (*ḫulû*) pour repousser la démone Lamaštu (LKU 32 :19), la peau et la langue de campagnol (*ḫarriru* ; KAR 194) et enfin les crottes et la bile de la souris (*pi'azu*), respectivement contre les démangeaisons sur la tête [22] et les chutes de cheveux [23].

Dans le cadre de plusieurs rituels, la souris entre en scène comme un des éléments magiques. Une lettre écrite par l'exorciste assyrien Marduk-šakin-šumi répond à la question de son employeur, le roi Assarhaddon, qui s'interrogeait sur le déroulement

---

[18] Textes médicaux BAM 230, BAM 311, 55 ; LKU 58 ; cf. aussi *supra* LABAT, *Traité akkadien*, *op. cit.*, p. 192-193.

[19] James V. KINNIER WILSON, « Two Medical Texts from Nimrud (Continued) », dans *Iraq*, t. 19, 1957, p. 40-41, tablette ND 4368, lignes 15-25.

[20] AMT 73, 2 : 7 ; cf. Robert D. BIGGS, ŠÀ.ZI.GA. *Ancient Mesopotamian Potency Incantations*, Locust Valley, J. J. Augustin Publisher, 1967 (Texts from Cuneiform Sources, vol. 2), texte n° 52.

[21] BM 42333, cf. Marten STOL, *Birth in Babylonia and the Bible : Its Mediterranean Setting*. With a Chapter by Frans A. M. Wiggermann, Groningen, Brill-Styx, 2000, p. 28.

[22] BAM 494 i 42.

[23] BAM 499 iii 3.

du rituel exorcistique « Vraiment, tu es mauvais »[24]. Ce rituel servait à expulser le démon du corps d'une personne souffrant d'épilepsie. L'exorciste décrit qu'il faut accrocher une musaraigne (*ḫulû*) et un bouquet de buisson épineux sur le linteau de la porte du patient. L'exorciste doit s'habiller d'une cape rouge et d'un vêtement rouge, couleur qui fait fuir les démons, et tenir dans sa main droite un corbeau, dans la gauche un faucon. Une torche et un encensoir sont utilisés durant la récitation de l'incantation « Vraiment, tu es mauvais ». Un autre exorciste pénètre alors dans la maison et au chevet du malade, suivi par quelqu'un qui porte une torche et un encensoir, il récite « Va-t'en, mauvais Ḫultuppu » en conjurant la porte. Cette action est à répéter matin et soir jusqu'au départ du démon. Dans ce cas, les actions du rituel ont une forte connotation symbolique, basée sur la couleur rouge et l'opposition droite-gauche, tandis que le texte de l'incantation opère un jeu sémantique entre le nom de la souris (*ḫulû*) qui sert d'ingrédient et les noms du démon (*Ḫultuppu*) et de l'incantation (ÉN ḪUL.GAL ḪÉ.ME.EN).

Dans les rituels de type *namburbi*, ou dissolutions préventives de mauvais présages, la souris apparaît comme un mets sacrificiel. Un de ces rituels *namburbi* concernait les armées et les chevaux du roi en contexte guerrier, et servait à les immuniser contre les maux de tête, la peste et les épidémies. Le rituel commence par un repas offert aux dieux et aux déesses de la ville, autour de quatre autels. Des offrandes de nourriture et de boisson ainsi que des libations leur sont offertes. Quatre moutons sont ensuite sacrifiés et apprêtés sur les autels avec des canards, des souris-des-roseaux (*uššummu*) et des viandes rôties[25]. Neuf bouteilles sont également remplies de divers liquides (bières, vin, lait), du sang des animaux sacrifiés (moutons, canards et souris) et du sang d'une chevrette vierge, mêlés dans de l'huile raffinée, avant d'être offertes sur les autels. Des lamentations sont ensuite chantées par les prêtres-lamentateurs, dans le but d'apaiser les dieux et déesses de la ville, afin qu'ils soient bien disposés à l'égard de l'armée, et la protègent des maux et des pestilences. Une interprétation symbolique possible est l'appartenance de ces différents animaux au monde terrestre (moutons), aquatique (canards) et à l'inframonde (souris).

Dans un petit rituel de Ninive concernant la fondation ou la rénovation d'un puits, le campagnol (*ḫarriru*) sert de dépôt de fondation[26]. Dans le cas d'une rénovation, avant d'en rénover la maçonnerie, il faut enterrer quatre figurines de chiens en tamaris aux quatre coins du puits, et recouvrir d'une couche de poussière de campagnol un mélange magique d'huiles diverses, de farines et ingrédients variés placé dans un des coins.

Dans la lutte contre la sorcellerie, un rituel complexe met la souris des toits (*arrabu*) au centre des opérations. L'envoûtement pouvait être combattu de différentes manières mais avec un dénominateur commun : la nécessité de réduire à néant (magiquement)

---

[24] SAA 10, 238.

[25] Richard I. Caplice, « Namburbi Texts in the British Museum IV (Tab. I-IX) », dans *Orientalia*, t. 39, 1970, p. 118 (n° 9).

[26] Fritz R. Kraus, « Ein verirrter Ninive-Text », dans Francesca Rochberg-Halton, éd., *Language, Literature, and History : Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, New Haven, American Oriental Society, 1987 (American Oriental Series, vol. 67), p. 183, lignes 3-7.

le/la responsable des maux pour obtenir une complète dissolution du sort. Un type de sort particulier était appelé *zikurudû* (« couper le souffle, étranglement »), faisant référence à la sensation ressentie par la personne envoûtée. Un type d'envoûtement *zikurudû* pouvait être conduit par l'intermédiaire d'une souris des toits [27]. Une sorcière prend une *arrabu* de la maison de la personne qu'elle désire envoûter, la sacrifie puis la remet dans la maison, sur le toit ; elle sert ainsi de « message » qui indique à l'envoûté que sa vie va être raccourcie par l'étranglement (*zikurudû*). L'exorciste doit alors intervenir pour dissoudre ce sort, en menant un rituel le 15 du mois, lors de la pleine lune, devant le dieu-lune Sîn. Le rituel consiste à reprendre cette souris des toits, à l'habiller avec un vêtement propre, à la recouvrir d'un petit drap de lit et à l'enduire d'un onguent. Ensuite, l'envoûté s'adresse à Sîn et lui demande sept fois de dissoudre l'envoûtement et de ne pas faire mourir l'envoûté avant son temps. Des offrandes sont données à Sîn et la souris est alors fourrée dans la peau d'une autre souris, avec des petits fragments d'argent, d'or, de fer, de lapis-lazuli, de quartz et d'une autre pierre précieuse mal identifiée, ainsi que des huiles, du sirop, du beurre clarifié, du lait, du vin et du vinaigre. Elle est à nouveau recouverte d'un drap de lit et un véritable rituel d'enterrement est mis en place pour elle. Durant sept jours, les rites funéraires sont observés, et ce rituel délie la personne envoûtée de son sort.

Le choix de la souris comme message d'envoûtement s'explique probablement par la facilité d'obtenir cette petite créature sans être observé, ce qui est une caractéristique de la sorcellerie en Mésopotamie : le sorcier ou la sorcière est presque toujours inconnu de la personne envoûtée, et le sort est jeté sans contact direct avec l'envoûteur mais via de la nourriture ou une boisson ensorcelées, de la salive, ou tout autre moyen magique d'atteindre une personne par une souillure de contact, comme dans le cas de la souris des toits qui entre en contact avec le toit de la maison. Le fait de lui offrir un rituel funéraire en bonne et due forme devait être perçu comme une forme d'apaisement face aux mauvais présages et aux conséquences funestes apportés par les êtres morts sans sépulture ou décédés dans de mauvaises conditions.

Malgré un rôle relativement mineur dans l'imaginaire mésopotamien, les souris ont tout de même un lien avec le divin. Dans le texte astrologique MUL.APIN, le campagnol (*ḫarriru*) voit son nom précédé du déterminatif divin et désigne une étoile : ^{d}*Ḫarriru*. La souris divinisée ^{d}*Ḫum(u)ṣīru* est aussi considérée comme une émanation du dieu Martu (dieu des Amorites, équivalent d'Adad), servant de valet à la déesse des enfers. Il existe aussi une divinité des rongeurs, la déesse Ninkilim ou « Dame des souris » en sumérien (voir *supra* l'*Almanach du fermier*). Ninkilim est une mangouste déifiée. Au IIIe millénaire, il est possible que Ninkilim était confondue avec un dieu de la magie appelé Ningirima, spécialisé dans les charmes contre les serpents. Étant donné la relation de prédation qui existe entre les serpents et les mangoustes, il n'est pas étonnant que Ninkilim et Ningirima aient été associés [28]. Dans la glyptique paléo-

---

[27] Daniel SCHWEMER, *Abwehrzauber und Behexung. Studien zur Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien. Unter Benutzung von Tzvi Abuschs Kritischem Katalog und Sammlungen im Rahmen des Kooperationsprojektes « Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals »*, Wiesbaden, Verlag Otto Harrassowitz, 2007, p. 223 (rituel BAM 449+).

[28] Manfred KREBERNIK, « Nin-girima », dans *Reallexikon der Assyriologie*, t. 9, 1998-2001, p. 363-367.

babylonienne (début du IIe millénaire), la mangouste est un motif courant mais sa symbolique exacte nous est inconnue.

Une série d'incantations[29] était dédiée à la lutte contre les divers nuisibles qui s'attaquent aux cultures, parmi lesquels les rongeurs occupent une place importante. Ces rongeurs, criquets, sauterelles, chenilles, vers, mouches et autres vermines étaient perçus comme les « pasteurs et gardiens de Ninkilim » ou comme les « chiens de Ninkilim ». C'est à ce titre que Ninkilim était invoquée, pour retenir ses gardes du corps et empêcher leurs dents de s'en prendre aux récoltes. Des autels d'offrandes leur étaient consacrés dans les champs et l'incantation se terminait par : « Ô grands chiens de Ninkilim, vous avez reçu votre pitance, maintenant, partez ! ».

D'autres rituels de Ninive (K.2629) proposent une technique différente : la lutte par le feu pour détruire les œufs et la descendance des nuisibles, tout en s'adressant aux Igigi, les grands dieux. Parmi les nuisibles cités se trouvent les souris des toits (*arrabu*), les campagnols (*ḫarriru*) et les souris (*ḫumṣiru*). Une alternative était de leur faire boire un liquide activé magiquement et sous la protection du dieu des Enfers Nergal, afin de faire périr les souris *pirurūtu*[30]. Certaines compositions incantatoires étaient spécifiquement consacrées aux rongeurs (souris des toits *arrabu* et campagnols *ḫarriru* ; K.9611[31]). Dans ce cas, ce sont des offrandes de graisse, de gâteaux et d'un mouton qui servaient à s'attirer les bonnes grâces de Ninkilim « maîtresse du bétail, maîtresse des créatures vivantes ». Une liturgie exorcistique agraire de Tell Haddad met en scène, sous forme d'une incantation poétique, un exorciste qui dispose des filets dans la steppe, peut-être un écho d'une lutte « mécanique » contre rongeurs et sauterelles[32]. Les souris visées ici sont la souris colorée (*barmu*) et la souris (*ḫumuṣiru*). Un appel aux grands dieux est ensuite lancé (Enki, Asalluḫi) et la liturgie se termine par des formules d'expulsion où les démons et autres nuisibles sont priés de partir.

En conclusion, par ces quelques exemples non exhaustifs illustrant le rôle des souris dans la symbolique mésopotamienne, c'est en définitive une image plutôt négative qui est véhiculée par les différents types de rongeurs, en raison de leur action nuisible dans le cadre agricole. Toutefois, dans la littérature et le cadre médical, c'est plutôt par leur vivacité d'esprit et leur facilité à se reproduire que les souris se distinguent. Enfin, l'aspect magique dans un contexte curatif semble souvent délicat à déterminer, car le côté pratique lié à la taille de la souris, ou son omniprésence, la rend idéale comme *materia magica* pour la fabrication d'amulettes et de cataplasmes.

---

[29] Ces incantations ont été étudiées dans deux articles : Andrew R. GEORGE, « The Dogs of Ninkilim : Magic against Field Pests in Ancient Mesopotamia », dans Horst KLENGEL et Johannes RENGER, éd., *Landwirtschaft im Alten Orient. Ausgewählte Vorträge der XLI. Rencontre assyriologique internationale, Berlin, 4.-8.7.1994*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1999, p. 291-299 et Andrew R. GEORGE et Junko TANIGUCHI, « The Dogs of Ninkilim, Part Two : Babylonian Rituals to Counter Field Pests. With a Contribution by Markham J. GELLER », dans *Iraq*, t. 72, 2010, p. 79-148 ; principalement p. 99 ; 102 (n° 15) ; 111.

[30] GEORGE et TANIGUCHI, « The Dogs of Ninkilim », *op. cit.*, p. 114.

[31] *Ibid.*, p. 120.

[32] Texte édité par Antoine CAVIGNEAUX et Farouk AL-RAWI, « Liturgies exorcistiques agraires (Textes de tell Haddad IX) », dans *Zeitschrift für Assyriologie*, t. 92, 2002, p. 24-27.

Qui étaient les crocodiles sacrés d'Égypte ? Nouveau regard sur Hérodote, II, 68-70

Julien Delhez

Introduction

Hérodote consacre une part non négligeable de son livre II au crocodile d'Égypte, animal que les contemporains grecs de l'historien ne pouvaient généralement pas observer de leurs propres yeux. Cette part du livre II comporte trois parties : les chapitres 68, 69 et 70 [1].

Dans le chapitre 68, Hérodote décrit les crocodiles du point de vue morphologique et il s'intéresse à la relation symbiotique entre le crocodile du Nil et un oiseau désigné sous le nom de *τροχίλος* [2] :

> *Τῶν δὲ κροκοδείλων φύσις ἐστὶ τοιήδε. Τοὺς χειμεριωτάτους μῆνας τέσσερας ἐστθίει οὐδὲν. Ἐὸν δὲ τετράπουν χερσαῖον καὶ λιμναῖόν ἐστι· τίκτει μὲν γὰρ ᾠὰ ἐν γῇ καὶ ἐκλέπει καὶ τὸ πολλὸν τῆς ἡμέρης διατρίβει ἐν τῷ ξηρῷ, τὴν δὲ νύκτα πᾶσαν ἐν τῷ ποταμῷ· θερμότερον γὰρ δή ἐστι τὸ ὕδωρ τῆς τε αἰθρίης καὶ τῆς δρόσου. Πάντων δὲ τῶν ἡμεῖς ἴδμεν θνητῶν τοῦτο ἐξ ἐλαχίστου μέγιστον γίνεται· τὰ μὲν γὰρ ᾠὰ χηνέων οὐ πολλῷ μέζονα τίκτει, καὶ ὁ νεοσσὸς κατὰ λόγον τοῦ ᾠοῦ γίνεται αὐξανόμενος δὲ γίνεται καὶ ἐς ἑπτακαίδεκα πήχεας καὶ μέζων ἔτι. Ἔχει δὲ ὀφθαλμοὺς μὲν ὑός, ὀδόντας δὲ*

---

[1] Le texte grec d'Hérodote est issu de l'édition de la Collection des Universités de France (Hérodote, *Histoires. Livre II : Euterpe*, éd. et trad. Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1930). Sauf mention contraire, toutes les traductions présentes ici sont personnelles.

[2] Sur son identification, voir Alan Lloyd, *Herodotus Book II*, Leyde, Brill, 1975-1988, vol. II (*Commentary, 198*), p. 307 : « *Other possible candidates for the honour are* Hoplopterus spinosus *(« Spur-winged Plover ») and* Aegialites cunonica » ; David Asheri, Alan Lloyd et Aldo Corcella, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 285 : « *This bird is generally identified with* Pluvianus aegyptius*, but no one species seems to have a unique right.* τροχίλος *is best regarded as generic which could also include such species as* Hoplopterus spinosus *and* Aegialites cunonica ».

μεγάλους καὶ χαυλιόδοντας κατὰ λόγον τοῦ σώματος. Γλῶσσαν δὲ μοῦνον θηρίων οὐκ ἔφυσε· οὐδὲ κινέει τὴν κάτω γνάθον, ἀλλὰ καὶ τοῦτο μοῦνον θηρίων τὴν ἄνω γνάθον προσάγει τῇ κάτω. Ἔχει δὲ καὶ ὄνυχας καρτεροὺς καὶ δέρμα λεπιδωτὸν ἄρρηκτον ἐπὶ τοῦ νώτου. Τυφλὸν δὲ ἐν ὕδατι, ἐν δὲ τῇ αἰθρίῃ ὀξυδερκέστατον. Ἅτε δὴ ὦν ἐν ὕδατι δίαιταν ποιεύμενον, τὸ στόμα ἔνδοθεν φορέει πᾶν μεστὸν βδελλέων. Τὰ μὲν δὴ ἄλλα ὄρνεα καὶ θηρία φεύγει μιν, ὁ δὲ τροχίλος εἰρηναῖόν οἵ ἐστι, ἅτε ὠφελεομένῳ πρὸς αὐτοῦ· ἐπεὰν γὰρ ἐς τὴν γῆν ἐκβῇ ἐκ τοῦ ὕδατος ὁ κροκόδειλος καὶ ἔπειτα χάνῃ (ἔωθε γὰρ τοῦτο ὡς τὸ ἐπὶπαν ποιέειν πρὸς τὸν ζέφυρον), ἐνθαῦτα ὁ τροχίλος ἐσδύνων ἐς τὸ στόμα αὐτοῦ καταπίνει τὰς βδέλλας· ὁ δὲ ὠφελεόμενος ἥδεται καὶ οὐδὲν σίνεται τὸν τροχίλον.

En ce qui concerne les crocodiles, voici leur nature : pendant les quatre mois d'hiver, il ne mange rien. Étant quadrupède, il est à la fois de la terre ferme et du marais ; il pond et fait éclore ses œufs sur terre, et il passe la plupart du jour au sec, mais toute la nuit dans le fleuve ; en effet, l'eau est plus chaude que l'air libre et que la rosée. De tous les êtres mortels que nous connaissons, c'est celui qui devient le plus grand après avoir été le plus petit ; car il pond des œufs qui ne sont guère plus grands que ceux des oies, et le nouveau-né est à la mesure de l'œuf, mais en grandissant, il atteint jusqu'à dix-sept coudées, et même davantage. Il a des yeux de porc, des dents grandes et saillantes à la mesure de son corps. Il est le seul de tous les animaux sauvages à n'avoir pas développé de langue ; il ne bouge pas non plus sa mâchoire inférieure, mais il est également le seul des animaux sauvages à amener la mâchoire supérieure vers l'inférieure. Il a de fortes griffes et une peau cuirassée, impénétrable sur le dos. Il est aveugle dans l'eau, mais doté d'un regard perçant à l'air libre. Comme il passe sa vie en étant dans l'eau, l'intérieur de sa gueule est entièrement rempli de sangsues. Dès lors, il fait fuir tous les autres oiseaux et animaux sauvages, mais le *τροχίλος* est en paix avec lui, comme il l'aide pour cela ; en effet, lorsque le crocodile sortant de l'eau s'est avancé sur la terre et qu'il ouvre [la gueule] (il a en effet l'habitude de faire cela presque toujours du côté du zéphyr), alors le *τροχίλος*, pénétrant dans sa gueule, dévore les sangsues ; et l'autre, se réjouissant d'être aidé, ne fait aucun mal au *τροχίλος*.

Dans le chapitre 69, Hérodote affirme que, dans certaines villes, les crocodiles sont traités de manière bienveillante, tandis que dans d'autres ils sont considérés comme des ennemis :

Τοῖσι μὲν δὴ τῶν Αἰγυπτίων ἱροί εἰσι οἱ κροκόδειλοι, τοῖσι δὲ οὔ, ἀλλ' ἅτε πολεμίους περιέουσι. Οἱ δὲ περί τε Θήβας καὶ τὴν Μοίριος λίμνην οἰκέοντες καὶ κάρτα ἥγηνται αὐτοὺς εἶναι ἱρούς. Ἐκ πάντων δὲ ἕνα ἑκάτεροι τρέφουσι κροκόδειλον, δεδιδαγμένον εἶναι χειροήθεα, ἀρτήματά τε λίθινα χυτὰ καὶ χρύσεα ἐς τὰ ὦτα ἐνθέντες καὶ ἀμφιδέας περὶ τοὺς ἐμπροσθίους πόδας καὶ σιτία ἀποτακτὰ διδόντες καὶ ἱρήια καὶ περιέποντες ὡς κάλλιστα ζώοντας· ἀποθανόντας δὲ θάπτουσι ταριχεύσαντες ἐν ἱρῇσι θήκῃσι. Οἱ δὲ περὶ Ἐλεφαντίνην πόλιν οἰκέοντες καὶ ἐσθίουσι αὐτούς, οὐκ ἡγεόμενοι ἱροὺς εἶναι. Καλέονται δὲ οὐ κροκόδειλοι ἀλλὰ χάμψαι· κροκοδείλους δὲ Ἴωνες ὠνόμασαν, εἰκάζοντες αὐτῶν τὰ εἴδεα τοῖσι παρὰ σφίσι γινομένοισι κροκοδείλοισι τοῖσι ἐν τῇσι αἱμασιῇσι.

Chez certains des Égyptiens, les crocodiles sont sacrés, mais chez d'autres, ce n'est pas le cas, et on les traite en ennemis. Ceux qui habitent autour de Thèbes et du lac Moëris les considèrent comme tout à fait sacrés. Les deux groupes [d'habitants] nourrissent [chacun] un crocodile [choisi] entre tous ayant appris à être docile, [lui] ayant mis des pendants d'oreille en pierres précieuses et en or et des bracelets aux pattes antérieures, ayant donné des aliments choisis et des victimes, et les ayant

soignés le mieux possible au cours de leur vie. Après leur mort, ils les embaument et les ensevelissent dans des cercueils sacrés. En revanche, ceux qui habitent autour de la ville d'Éléphantine les mangent, et ils ne les considèrent pas comme sacrés. Ils ne les appellent pas crocodiles mais « lézards » ; mais les Ioniens les ont appelés « crocodiles », ayant rapproché mentalement les apparences de ces derniers [de celles] des « crocodiles » qui existaient chez eux dans les pierres sèches.

Enfin, dans le chapitre 70, l'historien grec s'intéresse à la chasse aux crocodiles au moyen des cochons :

Ἄγραι δέ σφεων πολλαὶ κατεστᾶσι καὶ παντοῖαι· ἣ δ' ὦν ἐμοὶ δοκέει ἀξιωτάτη ἀπηγήσιος εἶναι, ταύτην γράφω. Ἐπεὰν νῶτον ὑὸς δελεάσῃ περὶ ἄγκιστρον, μετιεῖ ἐς μέσον τὸν ποταμόν, αὐτὸς δὲ ἐπὶ τοῦ χείλεος τοῦ ποταμοῦ ἔχων δέλφακα ζωὴν ταύτην τύπτει. Ἐπακούσας δὲ τῆς φωνῆς ὁ κροκόδειλος ἵεται κατὰ τὴν φωνήν, ἐντυχὼν δὲ τῷ νώτῳ καταπίνει· οἱ δὲ ἕλκουσι. Ἐπεὰν δὲ ἐξελκυσθῇ ἐς γῆν, πρῶτον ἁπάντων ὁ θηρευτὴς πηλῷ κατ' ὦν ἔπλασε αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμούς· τοῦτο δὲ ποιήσας κάρτα εὐπετέως τὰ λοιπὰ χειροῦται· μὴ ποιήσας δὲ τοῦτο, σὺν πόνῳ.

Ils ont des chasses [litt. : demeurent pour eux des chasses] nombreuses et de toutes sortes ; mais j'écris ici celle qui me semble être la plus digne d'une narration. Après avoir attaché le dos d'un porc autour d'un hameçon, on le laisse aller vers le milieu du fleuve et, en étant soi-même sur le bord du fleuve, on a un cochon et on le frappe. Ayant entendu son cri, le crocodile se dirige vers ce cri, tombe sur le dos [de l'autre cochon] et l'avale ; et l'on tire alors. Lorsqu'il a été amené sur la terre, en tout premier lieu, le chasseur enduit ses yeux d'argile ; après l'avoir fait, il le prend en main tout à fait facilement ; s'il ne l'a pas fait, c'est avec peine [qu'il s'en rend maître].

Avant d'examiner plus précisément le contenu de ces trois chapitres, il faut poser la question de leur originalité. D'autre part, il est nécessaire de se demander quels sont les animaux qu'Hérodote a désignés sous le nom de *κροκόδειλοι*.

Dans sa *Préparation évangélique* X, 3, 16, Eusèbe de Césarée – dont le but est de prouver « que les Grecs ont pris la totalité de leurs sciences à des non-Grecs, comme les Égyptiens ou les Chaldéens, et que les auteurs grecs eux-mêmes se sont mutuellement copiés à de nombreuses reprises » [3] – cite un fragment qu'il attribue à une œuvre (aujourd'hui perdue) de Porphyre et qui concerne précisément la description du crocodile par Hérodote. Voici le fragment en question :

Καὶ τί ὑμῖν λέγω ὡς τὰ Βαρβαρικὰ νόμιμα Ἑλλανίκου ἐκ τῶν Ἡροδότου καὶ Δαμάσ<τ>ου συνῆκται ; Ἢ ὡς Ἡρόδοτος ἐν τῇ δευτέρᾳ πολλὰ Ἑκαταίου τοῦ Μιλησίου κατὰ λέξιν μετήνεγκεν ἐκ τῆς Περιηγήσεως βραχέα παραποιήσας, τὰ τοῦ φοίνικος ὀρνέου καὶ περὶ τοῦ ποταμίου ἵππου καὶ τῆς θήρας τῶν κροκοδείλων ;

Et pourquoi vous dirais-je [4] que les *Barbarica* d'Hellanicos ont puisé chez Hérodote et Damastos ? Ou qu'Hérodote, dans son deuxième livre, a repris mot pour

---

[3] Julien DELHEZ, « Considérations d'Hérodote sur la loutre, la mangouste-ichneumon et la musaraigne », dans *Res Antiquae*, t. 10, 2013, p. 137.

[4] Plusieurs traductions sont possibles : « pourquoi vous dirais-je ? » s'il s'agit d'un subjonctif de délibération, et « pourquoi vous dis-je ? » si c'est une affirmation suivie de *ὡς* + indicatif qui, dans les textes grecs postclassiques, peut être un équivalent de *ὅτι* + indicatif.

> mot beaucoup de dires d'Hécatée qui figuraient dans sa *Périégèse*, en les abrégeant, à savoir ce qui concerne l'oiseau phénix, l'hippopotame et la chasse aux crocodiles [5] ?

D'après ce passage, selon Eusèbe (ou Porphyre, cité par ce dernier), ce qui concerne la chasse au crocodile a été repris par Hérodote à Hécatée. En revanche, ce fragment ne dit rien de la description du crocodile par Hérodote, ni des cultes de crocodiles dans les différentes villes d'Égypte. Dès lors, jusqu'à preuve du contraire, l'on peut considérer que les chapitres 68 et 69 ont bel et bien été élaborés par Hérodote. En revanche, l'originalité du chapitre 70 est incertaine.

S'agissant de l'identité biologique des crocodiles égyptiens, l'espèce à laquelle on songe en premier lieu est le crocodile du Nil, *Crocodylus niloticus*. Ce reptile ne vit plus dans le Delta du Nil de nos jours, mais on le trouve encore en amont du Nil, au Soudan, en Éthiopie et dans une grande partie du continent africain [6].

Il ne s'agit cependant pas de la seule espèce possible : en 1807, à la suite de l'examen de crânes de crocodile particulièrement bien conservés, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire écrivait : « j'ai acquis la certitude qu'il y a deux espèces de crocodiles dans le Nil » [7]. Et un peu plus loin : « j'ai appris que quelques anciens avoient distingué et connu les deux crocodiles du Nil » [8]. Le naturaliste français baptisa la seconde espèce *Crocodylus suchus*, en référence à un passage de Strabon XVII, 1, 38 [9]. Cependant, la distinction établie par Geoffroy Saint-Hilaire n'a pas été immédiatement adoptée par la communauté des zoologues [10]. Ainsi, ni l'*Animal Life Encyclopedia* ni l'*Encyclopédie Bordas* ne proposent de distinction entre les deux espèces *Crocodylus niloticus* et *Crocodylus suchus*, ni même de distinction entre deux sous-espèces à l'intérieur d'une même espèce [11].

L'absence de contexte de la citation empêche de trancher définitivement en faveur de l'une des deux hypothèses.

[5] EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Préparation évangélique. Livres VIII-X*, éd. et trad. Guy SCHROEDER et Édouard DES PLACES, Abbeville, Imprimerie Paillart, 1991, p. 366-367.

[6] Chantal LAMBRECHTS, dir., *Encyclopédies Bordas : Nature*, Paris, Encyclopédies Bordas, 1998, vol. XV, p. 194.

[7] Étienne GEOFFROY SAINT-HILAIRE, « Description de deux crocodiles qui existent dans le Nil, comparés au crocodile de Saint-Domingue », dans *Annales du Muséum d'Histoire naturelle*, t. 10, 1807, p. 68.

[8] *Ibid*., p. 69.

[9] *σφόδρα γὰρ ἐν τῷ νομῷ τούτῳ τιμῶσι τὸν κροκόδειλον καὶ ἔστιν ἱερὸς παρ' αὐτοῖς ἐν λίμνῃ καθ' αὑτὸν τρεφόμενος, χειροήθης τοῖς ἱερεῦσι. Καλεῖται δὲ Σοῦχος*, « En effet, ils honorent particulièrement le crocodile dans ce nome ; il est sacré chez eux et nourri dans un lac à part. Il est apprivoisé par les prêtres et est appelé *Souchos* » : STRABON, *Géographie. Tome XIV : Livre XVII, 1re partie (L'Égypte et L'Éthiopie nilotique)*, éd. et trad. Benoît LAUDENBACH, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 52-53. Nous tenons à remercier M. Julien Decharneux (ULB), qui nous a permis d'accéder à cette édition récente.

[10] Ed YONG, « Nile Crocodile is Two Species », dans *Nature News*, 14 septembre 2011 : « *The name* C. Suchus *was coined in 1807 by the French naturalist Geoffroy Saint-Hilaire (...). However, his ideas were not widely accepted* ». Article disponible en ligne : http://www.nature.com/news/2011/110914/full/news.2011.535.html

[11] Bernhard GRZIMEK, Michael HUTCHINS, Dennis THONEY et Neil SCHLAGER, *Grzimek's Animal Life Encyclopedia 2nd Edition*, Farmington Hills, Gale Group, 2003, vol. VII, p. 179-

En 2011, près de deux siècles après la parution de l'article de Geoffroy Saint-Hilaire, des analyses génétiques – effectuées à la fois sur des crocodiles contemporains et sur des momies de crocodiles datant de l'Antiquité – ont permis d'établir qu'à l'époque pharaonique, il y avait bel et bien deux espèces de crocodiles dans le Nil. La dénomination *Crocodylus suchus* a donc été appliquée à l'espèce redécouverte, dont l'état de conservation doit encore être évalué [12]. D'autre part, les chercheurs ayant redécouvert cette espèce ont noté que tous les spécimens momifiés ayant fait l'objet d'analyses génétiques appartenaient à l'espèce *Crocodylus suchus*, ce qui signifie que les Égyptiens étaient en mesure de les distinguer et qu'ils les traitaient de manière différente [13].

Il faut encore se demander ce qui leur a permis d'établir cette distinction. Les différences génétiques entre les deux espèces sont très nettes, mais les anciens Égyptiens ne disposaient pas des technologies nécessaires pour prendre la mesure de ces dernières. Le seul examen des crânes a permis à Geoffroy Saint-Hilaire de conclure à l'existence de deux espèces [14], mais il faut aussi remarquer que ces différences

---

182. Pour ce qui concerne l'*Encyclopédie Bordas*, voir n. 6.

[12] Evon Hekkala, Matthew H. Shirley, George Amato, James D. Austin, Suellen Charter, John Thorbjarnarson, Kent A. Vliet, Marlys L. Houck, Rob Desalle et Michael J. Blum, « An Ancient Icon Reveals New Mysteries : Mummy dna Resurrects a Cryptic Species Within the Nile Crocodile », dans *Molecular Ecology*, t. 20, 2011, p. 4199 : « *Our analyses reveal a cryptic evolutionary lineage within the Nile crocodile that elucidates the biogeographic history of the genus and clarifies long-standing arguments over the species' taxonomic identity and conservation status. An examination of crocodile mummy haplotypes indicates that the cryptic lineage corresponds to an earlier description of* C. suchus *and suggests that both African* Crocodylus *lineages historically inhabited the Nile River. Recent survey efforts indicate that* C. suchus *is declining or extirpated throughout much of its distribution. Without proper recognition of this cryptic species, current sustainable use-based management policies for the Nile crocodile may do more harm than good* ». L'existence de deux espèces est également défendue par Jamie R. Oaks, « A Time-Calibrated Species Tree of Crocodylia Reveals a Recent Radiation of the True Crocodiles », dans *Evolution*, t. 65, 2011, p. 3291 : « *My results clearly show that* Crocodylus niloticus *comprises two distinct species* » (J. Oaks ne reprend cependant pas la dénomination *Crocodylus suchus*). Voir aussi Christopher A. Brochu et Glenn W. Storrs, « A Giant Crocodile from the Plio-Pleistocene of Kenya, the Phylogenetic Relationships of Neogene African Crocodylines, and the Antiquity of *Crocodylus* in Africa », dans *Journal of Vertebrate Paleontology*, t. 32, 2012, p. 587 : « *There is strong molecular evidence for species-level divisions within* C. niloticus ».

[13] Hekkala *et al.*, « An Ancient Icon Reveals New Mysteries », *op. cit.* (n. 12), p. 4210 : « *These findings are consistent with early arguments of two* Crocodylus *species in Egypt, including historical accounts that ancient Egyptian priests were cognizant of two forms and selectively used the smaller, more tractable form in temples and ceremonies* ».

[14] Geoffroy Saint-Hilaire, « Description de deux crocodiles qui existent dans le Nil », *op. cit.* (n. 7), p. 68-69 : « Dans le nombre des momies que j'ai recueillies, il s'en est trouvé deux de crocodiles : l'une d'elles, que j'ai ouverte depuis mon retour en France, renfermoit, entre autres choses, un crâne très-bien conservé. Comparé au crâne d'un très-bel individu que j'avois aussi rapporté d'Égypte, il m'a paru en différer. Il est bien plus étroit et plus allongé : ses pommettes sont proportionnellement plus écartées, et l'entrée des fosses orbitaires et beaucoup plus large. D'aussi grandes différences indiquoient une autre espèce ».

n'étaient pas suffisamment nettes pour que l'ensemble des zoologues se range à l'avis du naturaliste français [15] ; de plus, « ni Hérodote, ni Aristote, ni Diodore, ni Pline, ni Élien, n'ont eu l'idée de deux espèces de crocodiles en Égypte » [16]. À l'heure actuelle, l'ampleur des différences morphologiques doit encore être évaluée ; on ne peut exclure qu'elles aient contribué à l'établissement d'une distinction par les anciens Égyptiens. Il est préférable d'en savoir plus avant de se prononcer définitivement [17].

En revanche, il ne subsiste guère de doute sur les différences de comportement entre les deux espèces ; les membres de l'espèce *Crocodylus niloticus* sont très agressifs, tandis que ceux de l'espèce *Crocodylus suchus* sont plus faciles à approcher. Ainsi, ils ont pu recevoir des Égyptiens les honneurs dus à des animaux sacrés, y compris la momification. La spécialiste des crocodiles Evon Hekkala a pu se rendre compte par elle-même de ces différences de tempérament, comme le rapporte l'article de *Nature News* :

> *Hekkala's work began when she received a sample from herpetologist Michael Klemens of the Wildlife Conservation Society. In Chad, Klemens had stumbled across six crocodiles in a small oasis and, at his guide's recommendation, jumped in with them. Puzzled by their docile behaviour, Klemens took tissue from a dead one. He sent the sample to the American Museum of Natural History in New York, where Hekkala and her co-workers sequenced it.*
>
> *« I kept on sequencing it because I was convinced I was 100% wrong», says Hekkala. « It wasn't even remotely related to the Nile crocodile samples I had been working on ».*
>
> *Hekkala's group collected as many Nile crocodile samples as they could find, including several from ancient mummified animals. All of the mummies were of* C. suchus*, indicating that the ancient Egyptians had recognized the differences between the two reptiles. Indeed, the ancient Greek historian Herodotus wrote that the Egyptians selectively used a smaller, tamer crocodile in ceremonies and regarded it as sacred* [18].

Le dernier paragraphe comporte une allusion au chapitre 69 d'Hérodote. Avant de s'y intéresser, on peut examiner le contenu du chapitre 68.

---

[15] Voir n. 10.

[16] Georges Cuvier, « Sur les différentes espèces de crocodiles vivans et sur leurs caractères distinctifs », dans *Annales du Muséum d'Histoire naturelle*, t. 10, 1807, p. 43.

[17] Jennifer H. Nestler, *A Geometric Morphometric Analysis of Crocodylus Niloticus : Evidence for a Cryptic Species Complex*, mémoire de maîtrise, Université de l'Iowa, 2012, p. 18 : « *There is sufficient evidence to indicate that* C. suchus*. is morphologically as well as genetically distinct. However, further osteological investigation is necessary to determine the exact delineation of the species, as the morphological variation across the range of* C. niloticus *s[ensu] l[ato] is extremely complex* ». L'expression « *C. niloticus* sensu lato » désigne le groupe auparavant identifié comme une seule espèce et au sein duquel on a récemment distingué *Crocodylus suchus* de *Crocodylus niloticus*. L'intégralité du mémoire est disponible en ligne : http://ir.uiowa.edu/etd/3359/

[18] Yong, « Nile Crocodile is Two Species », *op. cit.* (n. 10).

Hérodote a-t-il vu un crocodile ? Comparaison de sa description avec l'animal réel

D'une manière générale, la description du crocodile que donne Hérodote est nettement moins fantaisiste que celle qu'il donne de l'hippopotame. D'autre part, cette dernière pourrait avoir été reprise à Hécatée (voir plus haut) ; or, rien n'indique qu'il en soit de même de la description du crocodile. L'on peut donc poser la question suivante : si Hérodote n'a probablement pas vu d'hippopotame [19], a-t-il vu un crocodile ?

Il faut garder à l'esprit qu'une affirmation correcte ne provient pas nécessairement d'un contact direct avec l'animal ; elle peut aussi provenir d'informateurs. Dès lors, même si toutes les affirmations d'Hérodote sont correctes, cela ne signifie pas qu'il a nécessairement eu un crocodile sous les yeux ; tout au plus peut-on dire qu'il a « peut-être » vu un crocodile. En revanche, certaines informations erronées sont incompatibles avec l'hypothèse d'une observation visuelle.

Voici les différents points de la description d'Hérodote.

L'hibernation

> *Τῶν δὲ κροκοδείλων φύσις ἐστὶ τοιήδε. Τοὺς χειμεριωτάτους μῆνας τέσσερας ἐστθίει οὐδὲν.*
>
> En ce qui concerne les crocodiles, voici leur nature : pendant les quatre mois d'hiver, il ne mange rien.

Le crocodile du Nil n'hiberne pas. En revanche, il peut « estiver », ce qui consiste à adapter son métabolisme aux hautes températures de l'été [20]. À l'heure actuelle, il reste à vérifier quelles sont, en ce qui concerne ce comportement, les différences que présentent *Crocodylus niloticus* et *Crocodylus suchus*. Quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas d'une information d'ordre strictement visuel, qui nous renseignerait sur ce qu'Hérodote a pu voir de ses propres yeux.

---

[19] À ce sujet, voir Philippe-Ernest LEGRAND, *Hérodote, Histoires. Livre II : Euterpe*, *op. cit.*, p. 114, n. 3 : « Hérodote, faut-il croire, n'avait pas vu lui-même d'hippopotame, – ou il avait mal regardé ».

[20] Stuart CHIHONA, *The Impact of Nile Crocodile (*Crocodylus niloticus*) on the Communal Livelihoods : A Case Study of Areas Surrounding Ruti Dam in Gutu and Buhera Districts in Zimbabwe*, mémoire de maîtrise, Université d'Afrique du Sud, 2014, p. 30-31 : « *Nile crocodiles were first seen in Egypt (...). In the absence of water, they can aestivate by burrowing deep in the soil, where they can remain for up to two years without food* » ; Keith CHRISTIAN, Brian GREEN et Rod KENNETT, « Some Physiological Consequences of Estivation by Freshwater Crocodiles, *Crocodylus johnstoni* », dans *Journal of Herpetology*, t. 30, 1996, p. 1 : « *Unlike winter dormancy, estivation often occurs during warm or hot seasons and, although estivating animals presumably select refugia that are cooler than external, the ambient temperatures will nevertheless be higher than those experienced by animals in winter dormancy. Relatively high temperatures will result in dormant animals with higher metabolic rates, the potential for higher rates of water loss, and the production of significant amounts of waste products. (...). Estivation has been observed in at least 10 species of crocodilians* ».

Sa qualité d'animal terrestre et marin

Ἐὸν δὲ τετράπουν χερσαῖον καὶ λιμναῖόν ἐστι· τίκτει μὲν γὰρ ᾠὰ ἐν γῇ καὶ ἐκλέπει καὶ τὸ πολλὸν τῆς ἡμέρης διατρίβει ἐν τῷ ξηρῷ, τὴν δὲ νύκτα πᾶσαν ἐν τῷ ποταμῷ· θερμότερον γὰρ δή ἐστι τὸ ὕδωρ τῆς τε αἰθρίης καὶ τῆς δρόσου.

Étant quadrupède, il est à la fois de la terre ferme et du marais ; il pond et fait éclore ses œufs sur terre, et il passe la plupart du jour au sec, mais toute la nuit dans le fleuve ; en effet, l'eau est plus chaude que l'air libre et que la rosée.

Ce que dit Hérodote est tout à fait correct : c'est effectivement un animal qui passe la journée sur terre et la nuit dans l'eau. De plus, il pond ses œufs sur terre et les fait éclore « en les faisant rouler délicatement dans son arrière-gorge »[21].

Sa taille et celle de ses œufs

Πάντων δὲ τῶν ἡμεῖς ἴδμεν θνητῶν τοῦτο ἐξ ἐλαχίστου μέγιστον γίνεται· τὰ μὲν γὰρ ᾠὰ χηνέων οὐ πολλῷ μέζονα τίκτει, καὶ ὁ νεοσσὸς κατὰ λόγον τοῦ ᾠοῦ γίνεται αὐξανόμενος δὲ γίνεται καὶ ἐς ἑπτακαίδεκα πήχεας καὶ μέζων ἔτι.

De tous les êtres mortels que nous connaissons, c'est celui qui devient le plus grand après avoir été le plus petit ; car il pond des œufs qui ne sont guère plus grands que ceux des oies, et le nouveau-né est à la mesure de l'œuf, mais en grandissant, il atteint jusqu'à dix-sept coudées, et même davantage.

Les œufs de *Crocodylus niloticus* et ses petits sont effectivement de taille très réduite[22]. En revanche, dix-sept coudées, cela équivaut à environ 8,5 mètres[23]. Or, la taille de *Crocodylus niloticus* ne dépasse qu'exceptionnellement les 5,5 mètres[24]. Même si l'on tient compte de la taille des autres espèces connues, aucun crocodile vivant ne dépasse les 6,1 mètres[25].

Seule une espèce de crocodile préhistorique peut correspondre à peu près à la taille donnée par Hérodote : *Crocodylus thorbjarnarsoni*, dont la découverte a été annoncée en 2012, et qui mesurait près de 7,5 mètres[26]. Mais cette espèce a vécu au Kenya il y a de cela 2 à 4 millions d'années, donc bien avant Hérodote, et rien ne permet de supposer qu'elle ait survécu jusqu'à l'époque pharaonique[27]. En conséquence, à elle

---

21 Lambrechts, *Encyclopédies Bordas : Nature*, *op. cit.* (n. 6), p. 194.

22 Voir la photographie dans Grzimek, Hutchins, Thoney et Schlager, *Grzimek's Animal Life Encyclopedia, op. cit.* (n. 11), p. 182.

23 La coudée grecque est à peu près équivalente à la coudée égyptienne. Sur cette dernière, voir Rainer Hannig, *Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch*, Mayence, Verlag Philipp von Zabern, 2006, p. 374 s. v. *mḥ*.

24 Lambrechts, *Encyclopédies Bordas : Nature*, *op. cit.* (n. 6), p. 194.

25 Grzimek, Hutchins, Thoney et Schlager, *Grzimek's Animal Life Encyclopedia, op. cit.* (n. 11), p. 179.

26 Brochu et Storrs, « A Giant Crocodile », *op. cit.* (n. 12), p. 587 : « *The largest specimens are from animals up to 7.5 m in total length. It would have been the largest predator in its environment, and the early humans (...) were presumably part of its prey base* ».

27 Gary Galluzzo, « ui Professor Identifies Largest Known Crocodile », dans *Iowa Now*, 4 mai 2012 : « *The new species lived from 2 to 4 million years ago in Kenya* ». Id. : « *Brochu says* Crocodylus thorbjarnarsoni *is not directly related to the present-day Nile crocodile. This suggests that the Nile crocodile is a fairly young species and not an ancient « living fossil »,*

seule, la taille proposée par l'historien grec obère sérieusement l'hypothèse d'une observation visuelle.

Ses yeux et ses dents

Ἔχει δὲ ὀφθαλμοὺς μὲν ὑός, ὀδόντας δὲ μεγάλους καὶ χαυλιόδοντας κατὰ λόγον τοῦ σώματος.

Il a des yeux de porc, des dents grandes et saillantes à la mesure de son corps.

Hérodote a raison en ce qui concerne les dents du crocodile[28]. En revanche, ses yeux verts et reptiliens n'ont que peu de rapport avec les yeux du porc[29].

Il faut à présent expliquer l'emploi de l'expression *ὀφθαλμοὺς μὲν ὑός*, « yeux de porc », par Hérodote. L'on peut envisager qu'une telle expression, particulièrement dépréciative, reflète un sentiment personnel de l'historien à l'égard d'yeux très peu avenants. L'expression ne devrait donc pas nécessairement être comprise au sens propre. Toutefois, un emploi de ce type serait particulièrement malvenu dans un contexte de description morphologique. De plus, cette hypothèse ne peut être acceptée que si l'on part du principe qu'Hérodote a vu le crocodile d'assez près pour en voir les yeux. Or, si l'historien grec avait vu le crocodile de près, il ne lui aurait sans doute pas attribué une taille de 8,5 mètres.

Si c'est un informateur d'Hérodote qui a prêté au crocodile des yeux similaires à ceux du porc, il reste à expliquer la raison d'une telle affirmation. Peut-être le dieu Seth n'y est-il pas étranger : le porc et le crocodile peuvent tous deux être considérés comme des animaux séthiens[30]. Il n'est pas impossible qu'un lien ait été établi entre ces deux animaux, et que ce lien soit parvenu aux oreilles d'Hérodote. Pour l'heure, cela reste une hypothèse.

---

as many people believe. « We really don't know where the Nile crocodile came from », Brochu says, « but it only appears after some of these prehistoric giants died out » ». Article disponible en ligne : http://now.uiowa.edu/2012/05/ui-professor-identifies-largest-known-crocodile

[28] Voir la photographie dans Lambrechts, *Encyclopédies Bordas : Nature*, *op. cit.* (n. 6), p. 194.

[29] Chihona, *The Impact of Nile Crocodile (*Crocodylus niloticus*) on the Communal Livelihoods, op. cit.* (n. 20), p. 30 : « *The bodies are dark bronze, with yellow-green flanks and green eyes* ».

[30] Dans le chapitre 50 du traité *De Iside et Osiride*, Plutarque (*Œuvres morales. Tome* v, *2e partie : Traité 23*, éd. et trad. Christian Froidefond, Paris, Les Belles Lettres, 1988, p. 223) affirme : *λέγουσιν ὡς ὁ Τυφὼν τὸν Ὦρον ἀπέδρα κροκόδειλος γενόμονος*, « On dit que Seth échappa à Horus en s'étant changé en crocodile ». Voir également, aussi bien pour le crocodile que pour le porc, Ruth Schumann Antelme et Stéphane Rossini, *Dictionnaire illustré des dieux de l'Égypte*, Monaco, Éditions du Rocher, 2003, p. 370 : « Aucune bête ne semble avoir été consacrée à Seth. Toutefois, surtout à l'époque tardive, tous les animaux considérés comme typhoniens lui sont attribués pour leur malheur : âne, antilope, hippopotame mâle, chien rouge, crocodile, cochon, poissons, grands serpents, taureau sauvage et tous ceux qui vivent dans le désert ».

Sa langue et sa mâchoire

> *Γλῶσσαν δὲ μοῦνον θηρίων οὐκ ἔφυσε· οὐδὲ κινέει τὴν κάτω γνάθον, ἀλλὰ καὶ τοῦτο μοῦνον θηρίων τὴν ἄνω γνάθον προσάγει τῇ κάτω.*
>
> Il est le seul de tous les animaux sauvages à n'avoir pas développé de langue ; il ne bouge pas non plus sa mâchoire inférieure, mais il est également le seul des animaux sauvages à amener la mâchoire supérieure vers l'inférieure.

Le crocodile possède bien une langue, mais on ne la voit que rarement, parce qu'elle est pratiquement collée à sa mâchoire inférieure [31]. En lisant cette affirmation de l'historien grec, on pourrait être tenté de croire qu'elle ne peut être le fait d'une personne connaissant bien la faune égyptienne ; que seul un voyageur peut en être à l'origine ; et que dès lors, c'est une observation visuelle, et non le rapport d'un informateur, qui a incité Hérodote à émettre cet avis. En réalité, la croyance selon laquelle le crocodile n'avait pas de langue n'est pas l'apanage d'Hérodote : les Égyptiens eux-mêmes pensaient que « cette infirmité lui avait été infligée pour le punir d'avoir massacré Osiris » [32].

Par ailleurs, son anatomie lui permet bel et bien de bouger la mâchoire inférieure [33]. L'affirmation d'Hérodote vient sans doute de l'impression que laisse le crocodile lorsqu'il referme la gueule sur ses proies [34].

Ses griffes et sa peau

> *Ἔχει δὲ καὶ ὄνυχας καρτεροὺς καὶ δέρμα λεπιδωτὸν ἄρρηκτον ἐπὶ τοῦ νώτου.*
>
> Il a de fortes griffes et une peau cuirassée, impénétrable sur le dos.

Sur ce point, ce que dit Hérodote est tout à fait correct [35].

Sa vue dans l'eau et à l'air libre

> *Τυφλὸν δὲ ἐν ὕδατι, ἐν δὲ τῇ αἰθρίῃ ὀξυδερκέστατον.*
>
> Il est aveugle dans l'eau, mais doté d'un regard perçant à l'air libre.

Cette affirmation n'est pas entièrement vraie : le crocodile chasse à la fois au-dessus et en dessous du niveau de l'eau [36] et, dans le deuxième cas, il reste capable de voir [37].

---

[31] Voir le schéma en coupe du crocodile dans Charles A. Ross, *Crocodiles, alligators et caïmans*, Paris, Bordas, 1990, p. 54.

[32] Pascal Vernus et Jean Yoyotte, *Bestiaire des pharaons*, Paris, Agnès Viénot & Perrin, 2005, p. 218.

[33] Voir n. 31.

[34] Voir la photographie dans Grzimek, Hutchins, Thoney et Schlager, *Grzimek's Animal Life Encyclopedia, op. cit.* (n. 11), p. 180.

[35] Lambrechts, *Encyclopédies Bordas : Nature*, *op. cit.* (n. 6), p. 194.

[36] Grzimek, Hutchins, Thoney et Schlager, *Grzimek's Animal Life Encyclopedia, op. cit.* (n. 11), p. 180 : « *Crocodiles are active hunters that stalk prey both above and below water* ».

[37] James P. Ross et Heinz F. Wermuth, « Crocodile », dans *Encyclopaedia Britannica*, version en ligne : « *In addition to the protection provided by the upper and lower eyelids, the nictitating membrane (that is, a thin, translucent eyelid) may be drawn over the eye from the*

Sa relation avec le τροχίλος

Ἅτε δὴ ὦν ἐν ὕδατι δίαιταν ποιεύμενον, τὸ στόμα ἔνδοθεν φορέει πᾶν μεστὸν βδελλέων. Τὰ μὲν δὴ ἄλλα ὄρνεα καὶ θηρία φεύγει μιν, ὁ δὲ τροχίλος εἰρηναῖόν οἵ ἐστι, ἅτε ὠφελεομένῳ πρὸς αὐτοῦ· ἐπεὰν γὰρ ἐς τὴν γῆν ἐκβῇ ἐκ τοῦ ὕδατος ὁ κροκόδειλος καὶ ἔπειτα χάνῃ (ἔωθε γὰρ τοῦτο ὡς τὸ ἐπὶπαν ποιέειν πρὸς τὸν ζέφυρον), ἐνθαῦτα ὁ τροχίλος ἐσδύνων ἐς τὸ στόμα αὐτοῦ καταπίνει τὰς βδέλλας· ὁ δὲ ὠφελεόμενος ἥδεται καὶ οὐδὲν σίνεται τὸν τροχίλον.

Comme il passe sa vie en étant dans l'eau, l'intérieur de sa gueule est entièrement rempli de sangsues. Dès lors, il fait fuir tous les autres oiseaux et animaux sauvages, mais le *τροχίλος* est en paix avec lui, comme il l'aide pour cela ; en effet, lorsque le crocodile sortant de l'eau s'est avancé sur la terre et qu'il ouvre [la gueule] (il a en effet l'habitude de faire cela presque toujours du côté du zéphyr), alors le *τροχίλος*, pénétrant dans sa gueule, dévore les sangsues ; et l'autre, se réjouissant d'être aidé, ne fait aucun mal au *τροχίλος*.

Comme le signale Philippe-Ernest Legrand, « il n'y a pas de sangsues dans le Nil »[38]. L'on pourrait croire que seul un voyageur étranger, peu connaisseur de la faune égyptienne, a pu parler de « sangsues », et qu'Hérodote n'a pu tirer cela que de sa propre observation du nettoyage en question, car jamais un informateur n'aurait lui-même parlé de sangsues. Toutefois, une autre explication est possible : Hérodote a peut-être été mis au courant de l'action du *τροχίλος* par un informateur sans que ce dernier parle de sangsues. Cet informateur a pu dire que l'oiseau nettoyait la gueule du crocodile sans être agressé par ce dernier ; pour sa part, Hérodote a pu penser que ce nettoyage consistait en l'extermination d'éventuelles « sangsues » infestant la gueule du reptile, et introduire lui-même le terme « sangsues ». Dès lors, le passage qui figure plus haut n'est pas la preuve d'une observation visuelle du crocodile (et/ou du *τροχίλος*) par Hérodote.

Pour dresser un bilan de la description du crocodile, l'on constate que bon nombre d'affirmations d'Hérodote à propos du crocodile sont exactes, mais que certains éléments de sa description sont erronés. En particulier, deux erreurs, celle qui concerne la taille du crocodile et celle qui porte sur les « yeux de porc » que l'historien grec lui attribue, sont peu compatibles avec l'hypothèse d'une observation visuelle. D'autre part, la description d'Hérodote contient des informations qui ne sont pas d'ordre visuel ; seule une personne connaissant bien cet animal a pu parler à l'historien grec d'un comportement tel que l'estivation. En conclusion, il est assez peu probable qu'Hérodote ait vu un crocodile et il paraît clair qu'il a bénéficié de l'aide d'un ou de plusieurs informateur(s).

Distinction entre différentes villes

Au début du chapitre 69, Hérodote affirme que les crocodiles sont considérés comme sacrés en certains endroits d'Égypte :

---

inner corner while the lids are open. The delicate eyeball surface is thus protected under the water, while a certain degree of vision is still possible » (http://www.britannica.com/animal/crocodile).

[38] Legrand, *Hérodote, Histoires, op. cit.* (n. 19), p. 112, note 2.

> *Τοῖσι μὲν δὴ τῶν Αἰγυπτίων ἱροί εἰσι οἱ κροκόδειλοι, τοῖσι δὲ οὔ, ἀλλ᾽ἅτε πολεμίους περιέουσι. Οἱ δὲ περί τε Θήβας καὶ τὴν Μοίριος λίμνην οἰκέοντες καὶ κάρτα ἥγηνται αὐτοὺς εἶναι ἱρούς.*
>
> Chez certains des Égyptiens, les crocodiles sont sacrés, mais chez d'autres, ce n'est pas le cas, et on les traite en ennemis. Ceux qui habitent autour de Thèbes et du lac Moëris les considèrent comme tout à fait sacrés.

Des momies de crocodiles ont effectivement été retrouvées à Thèbes [39]. Par ailleurs, le dieu crocodile Sobek était particulièrement vénéré dans le Fayoum [40].

L'historien grec affirme ensuite :

> *Ἐκ πάντων δὲ ἕνα ἑκάτεροι τρέφουσι κροκόδειλον, δεδιδαγμένον εἶναι χειροήθεα, ἀρτήματά τε λίθινα χυτὰ καὶ χρύσεα ἐς τὰ ὦτα ἐνθέντες καὶ ἀμφιδέας περί τοὺς ἐμπροσθίους πόδας καὶ σιτία ἀποτακτὰ διδόντες καὶ ἱρήια καὶ περιέποντες ὡς κάλλιστα ζώοντας· ἀποθανόντας δὲ θάπτουσι ταριχεύσαντες ἐν ἱρῇσι θήκῃσι.*
>
> Les deux groupes [d'habitants] nourrissent [chacun] un crocodile [choisi] entre tous ayant appris à être docile, [lui] ayant mis des pendants d'oreille en pierres précieuses et en or et des bracelets aux pattes antérieures, ayant donné des aliments choisis et des victimes, et les ayant soignés le mieux possible au cours de leur vie. Après leur mort, ils les embaument et les ensevelissent dans des cercueils sacrés.

Les termes *Ἐκ πάντων δὲ ἕνα* ont été interprétés de diverses manières. Pour Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, les crocodiles sacrés pouvaient être choisis uniquement parmi les membres de l'espèce la moins féroce, *Crocodylus suchus* [41]. Pour Georges Cuvier, au contraire, « Hérodote n'attribue qu'à un seul individu les *ornemens* et les *honneurs* qu'il détaille. *On en choisit* UN, dit-il » [42]. Et Cuvier d'ajouter :

> Enfin, quelle que fût la raison primitive d'un culte aussi stupide que celui du *crocodile*, on a la preuve que les Égyptiens ne l'attribuoient pas à la douceur d'une espèce qui en auroit été honorée particulièrement. Au contraire, plusieurs pensoient que c'étoit leur férocité même qui les faisoit adorer, parce qu'elle les rendoit utiles au pays, en arrêtant les courses des voleurs arabes et lybiens [43].

Les analyses génétiques menées par l'équipe d'Evon Hekkala ont donné raison à Geoffroy Saint-Hilaire.

---

[39] HEKKALA *et al.*, « An Ancient Icon Reveals New Mysteries », *op. cit.* (n. 12), p. 4199 : « *We also utilized specimens from museum collections, including mummified crocodiles from the ancient Egyptian temples at Thebes and the Grottes de Samoun, to reconstruct the genetic profiles of extirpated populations* ».

[40] Wolfgang HELCK, Eberhard OTTO et Wolfhart WESTENDORF, éd., *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1975-1992, vol. V, col. 995.

[41] GEOFFROY SAINT-HILAIRE, « Description de deux crocodiles qui existent dans le Nil », *op. cit.* (n. 7), p. 76 : « Si notre suchos a montré moins de férocité, et s'il a ainsi justifié l'opinion qu'on a prise de sa douceur, (…) il ne pouvoit éviter d'être maîtrisé par l'homme ; et il paroît en effet qu'il a été réduit en domesticité tant que de certaines idées religieuses en ont fait un devoir aux Égyptiens ».

[42] CUVIER, « Sur les différentes espèces de crocodiles vivans et sur leurs caractères distinctifs », *op. cit.* (n. 16), p. 44.

[43] *Ibid.*, p. 46.

À la fin du chapitre 69, Hérodote évoque une ville où les crocodiles sont traités en ennemis :

> *Οἱ δὲ περὶ Ἐλεφαντίνην πόλιν οἰκέοντες καὶ ἐσθίουσι αὐτούς, οὐκ ἡγεόμενοι ἱροὺς εἶναι. Καλέονται δὲ οὐ κροκόδειλοι ἀλλὰ χάμψαι· κροκοδείλους δὲ Ἴωνες ὠνόμασαν, εἰκάζοντες αὐτῶν τὰ εἴδεα τοῖσι παρὰ σφίσι γινομένοισι κροκοδείλοισι τοῖσι ἐν τῇσι αἱμασιῇσι.*
>
> En revanche, ceux qui habitent autour de la ville d'Éléphantine les mangent, et ils ne les considèrent pas comme sacrés. Ils ne les appellent pas crocodiles mais « lézards » ; mais les Ioniens les ont appelés « crocodiles », ayant rapproché mentalement les apparences de ces derniers [de celles] des « crocodiles » qui existaient chez eux dans les pierres sèches.

D'après Jean Yoyotte, cette exécration peut s'expliquer par le fait qu'Éléphantine était le « domaine du bélier Khnoum qui avait eu maille à partir avec Sobek »[44]. Bien d'autres villes que celles mentionnées par Hérodote sont concernées soit par une vénération du crocodile, soit au contraire par sa détestation[45] ; le caractère ambigu de cet animal gagnerait à être étudié à la lueur de la récente redécouverte de *Crocodylus suchus*.

La chasse au crocodile

Le chapitre 70 du livre II d'Hérodote contient un récit quelque peu surprenant :

> *Ἄγραι δέ σφεων πολλαὶ κατεστᾶσι καὶ παντοῖαι· ἣ δ' ὦν ἐμοὶ δοκέει ἀξιωτάτη ἀπηγήσιος εἶναι, ταύτην γράφω. Ἐπεὰν νῶτον ὑὸς δελεάσῃ περὶ ἄγκιστρον, μετιεῖ ἐς μέσον τὸν ποταμόν, αὐτὸς δὲ ἐπὶ τοῦ χείλεος τοῦ ποταμοῦ ἔχων δέλφακα ζωὴν ταύτην τύπτει. Ἐπακούσας δὲ τῆς φωνῆς ὁ κροκόδειλος ἵεται κατὰ τὴν φωνήν, ἐντυχὼν δὲ τῷ νώτῳ καταπίνει· οἱ δὲ ἕλκουσι. Ἐπεὰν δὲ ἐξελκυσθῇ ἐς γῆν, πρῶτον ἁπάντων ὁ θηρευτὴς πηλῷ κατ' ὦν ἔπλασε αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμούς· τοῦτο δὲ ποιήσας κάρτα εὐπετέως τὰ λοιπὰ χειροῦται· μὴ ποιήσας δὲ τοῦτο, σὺν πόνῳ.*
>
> Ils ont des chasses [litt. : demeurent pour eux des chasses] nombreuses et de toutes sortes ; mais j'écris ici celle qui me semble être la plus digne d'une narration. Après avoir attaché le dos d'un porc autour d'un hameçon, on le laisse aller vers le milieu du fleuve et, en étant soi-même sur le bord du fleuve, on a un cochon et on le frappe. Ayant entendu son cri, le crocodile se dirige vers ce cri, tombe sur le dos [de l'autre cochon] et l'avale ; et l'on tire alors. Lorsqu'il a été amené sur la terre, en tout premier lieu, le chasseur enduit ses yeux d'argile ; après l'avoir fait, il le prend en main tout à fait facilement ; s'il ne l'a pas fait, c'est avec peine [qu'il s'en rend maître].

Il paraît difficile de corroborer ces dires au moyen de données égyptiennes, qu'elles soient textuelles, iconographiques ou archéologiques, du moins dans l'état actuel de ces dernières. Cependant, l'on peut citer un passage parallèle qui figure chez Diodore de Sicile, I, 35, 5 :

---

[44] VERNUS et YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons, op. cit.* (n. 32), p. 238.

[45] *Ibid.*

> *Ἐθηρεύετο δὲ ταῦτα τὰ ζῷα τὸ μὲν παλαιὸν ὑπὸ τῶν Αἰγυπτίων ἀγκίστροις ἔχουσιν ἐπιδεδελεασμένας ὑείας σάρκας, ὕστερον δὲ ποτὲ μὲν δικτύοις παχέσιν ὥσπερεί τινες ἰχθῦς, ποτὲ δ' ἐμβολίοις σιδηροῖς ἐκ τῶν ἀκάτων τυπτόμενα συνεχῶς εἰς τὴν κεφαλήν.*
>
> Ces animaux étaient anciennement chassés par les Égyptiens au moyen de hameçons auxquels étaient attachées des chairs de porc, et par la suite, tantôt avec des filets épais, comme des poissons, tantôt avec des projectiles en fer provenant de bateaux et qu'ils recevaient au niveau de la tête[46].

Si les crocodiles étaient chassés par les Égyptiens, l'on peut se demander s'il s'agit là d'une chasse à caractère « sportif » ou d'une activité destinée à alimenter la population égyptienne. Il semble que la consommation de viande de crocodile n'ait eu que peu de succès. Sur ce point, cédons la parole à Jean Yoyotte :

> Les anciens Égyptiens ne semblent pas avoir vraiment tiré un parti utilitaire d'un gibier aussi dangereux à affronter et aussi incommode à abattre. Il n'est pas exclu que les pêcheurs et paysans des temps préhistoriques en aient consommé la viande, encore que les restes de crocodiles soient proportionnellement rares dans les rebuts de leurs établissements et, aux temps historiques, on entend tout au plus parler d'une manducation rituelle de la chair des crocodiles par les gens d'une cité crocodilophobe. Rien à tirer de l'incorporation dans deux recettes capillaires de « graisse de crocodile », mêlée à bien d'autres graisses animales, ni de la trouvaille à Éléphantine d'un unique tégument osseux subsistant du dos d'un de nos « sauriens ». Aucun artefact pharaonique n'est signalé qui ferait supposer une utilisation de la peau de crocodile à des fins artisanales ou ornementales. Au total, la cohabitation de l'homme et de cette sale bête ne présentait matériellement que des inconvénients[47].

Conclusion

Comme indiqué plus haut, la description du crocodile contient des éléments qui tendent à indiquer qu'Hérodote n'a pas vu lui-même de crocodile ; cependant, la description que l'historien grec donne du crocodile est nettement plus fidèle que celle qu'il donne de l'hippopotame. Cela signifie qu'il a été en mesure de se procurer des informations exactes auprès d'un ou de plusieurs informateur(s).

Hérodote n'a manifestement pas distingué les deux espèces de crocodiles, *Crocodylus niloticus* et *Crocodylus suchus*. Seules les données génétiques ont permis de distinguer ces espèces. Cependant, son témoignage de contemporain des Égyptiens est précieux. Les données génétiques et le témoignage de l'historien grec sont complémentaires : à lui seul, le témoignage met en évidence l'existence d'un processus de sélection, mais sans les données génétiques, il n'était pas possible d'établir que la sélection portait sur les membres d'une espèce particulière, et non uniquement sur des individus. D'autre part, à elles seules, les données génétiques permettent de soupçonner que *Crocodylus niloticus* et *Crocodylus suchus* n'étaient pas traités de la même manière par les Égyptiens ; cependant, grâce au témoignage

[46] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique. Tome I : Introduction générale. Livre I* (Égypte), trad. Yvonne Vernière, introduction de Pierre Bertrac et François Chamoux, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 78-79.

[47] Vernus et Yoyotte, *Bestiaire des pharaons, op. cit.* (n. 32), p. 238.

d'Hérodote, l'on peut affirmer que les Égyptiens avaient délibérément mis en place un processus de sélection pour des raisons religieuses, et que les représentants de l'espèce *Crocodylus suchus* étaient non seulement momifiés, mais aussi bien soignés et dotés de nombreuses parures.

La redécouverte de *Crocodylus suchus* peut avoir des conséquences importantes sur la manière dont nous envisageons les crocodiles sacrés égyptiens. Il pourrait être très intéressant de revisiter les textes égyptiens et l'iconographie égyptienne en se demandant si les crocodiles des deux espèces étaient désignés ou décrits différemment ; s'ils étaient associés à des divinités différentes ou à des connotations symboliques différentes ; et enfin, d'une manière générale, dans quelle mesure ils étaient perçus différemment par les anciens Égyptiens.

Les circonvolutions allégoriques du serpent d'airain

Baudouin Decharneux

Considérations générales sur le serpent dans la Bible

L'hébreu de la littérature vétérotestamentaire n'utilise pas moins de neuf mots pour désigner le serpent. Aussi ce contexte linguistique particulier nous renvoie-t-il directement à la question de la classification des animaux au sein d'une socio-culture qui attache une grande importance aux interdits, notamment en termes de représentation (ne pas représenter des êtres vivants) et de consommation (interdiction explicite et rigoureusement codifiée de manger certaines espèces animales) [1]. Comme l'a bien souligné Claude Lévi-Strauss, la classification du « réel », notamment des animaux, varie d'une culture à l'autre [2], aussi le serpent est-il classé au sein de l'univers biblique en fonction d'une certaine relation qu'il entretient avec l'homme (réputée centrale, conformément à la *Genèse*). Il est donc un « mordant », un « brûlant », un « empoisonnant », un « rampant », un « dévorant ». Le serpent, la vipère, les murènes, les squales (sous réserve), certains monstres marins (le Léviathan ou le dragon *Tannîn*)

---

[1] Il s'agit des règles touchant le pur et l'impur qui déterminent ce qui est comestible ou non. Ces lois nommées la cacherout (aptitude) sont liées à la rituélique de l'alimentation (classe de l'animal, élevage, abattage, consommation). Voir l'article « Alimentation, Lois de l' », dans Geoffrey Wigoder, éd., et Sylvie-Anne Goldberg, dir., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf, 1993, p. 40-43. Il est important de ne pas confondre la logique présidant à l'émergence de cette législation avec l'idée de « péché » lorsqu'on étudie la religion des Hébreux.

[2] Claude Lévi-Strauss, *Œuvres, La pensée sauvage*, Paris, Gallimard, 2008 [1962], p. 699-728. Le cas du *Python variegatus* (« *Carpet Snake* »), p. 726, est particulièrement éclairant. Lévi-Strauss n'hésite pas à parler « d'imagination esthétique dans l'élaboration des systèmes classificatoires », établissant finement un lien entre linguistique (Saussure), esthétique et taxinomie.

font partie de ce que nous nommons la classe des ophidiens [3]. La traduction en grec de l'Ancien Testament, la *Septante*, a retenu deux mots : *ophis* (le serpent) et *echidna* (la vipère). Cette traduction est indicative quant à l'intention des traducteurs en langue grecque qui organisaient ainsi la « classe des ophidiens » en deux catégories : l'une contenant les serpents relativement inoffensifs pour l'homme ; l'autre intégrant ceux dont la morsure, en raison du venin, pouvait s'avérer mortelle.

On se souviendra à cet endroit que les Anciens étaient sur le plan médical fort démunis contre le venin et qu'en conséquence ils usaient volontiers de « charmes » visant à conjurer le caractère mortel des blessures infligées par certaines espèces de serpents. Lorsque le prophète Jérémie s'exclame : « Oui, voici que j'envoie contre vous des serpents venimeux, contre lesquels il n'existe pas de charmes, et ils vous mordront. Oracle de YHWH » (*Jr* 8, 17) [4] ; quand le Psalmiste récite : « Ils sont dévoyés dès le sein, les impies, égarés dès le ventre, ceux qui disent l'erreur ; ils ont du venin comme un venin de serpent, sourds comme l'aspic qui bouche l'oreille de peur d'entendre la voix des enchanteurs, du charmeur expert en charme » (*Ps* 58 (57)), ils témoignent à leur manière de l'impuissance des hommes face à ce terrible fléau. L'un en associant le caractère mortifère du serpent à une des formes de punition divine ; l'autre, en rapprochant le danger qu'il représente de la perfidie du méchant.

a) Les quelques passages que nous citons ci-après font état de la complexité du rapport que les Hébreux puis les Juifs entretinrent avec les ophidiens. Il apparaît assez clairement au travers de ceux-ci que :

> Le serpent, comme toutes les autres créatures de Dieu, est un animal qui, en soi, n'est pas maléfique. Ainsi, Dieu créa les grands serpents de mer, tous les êtres vivants glissant et grouillant sur les eaux selon leur genre propre, ainsi que les êtres ailés selon leur genre propre et il voit que cela est bon (*Gn* 1, 21).

b) Le serpent est associé à la ruse (*Gn* 3, 1-14). Ceci en fait un animal ambivalent : il est doué du langage et d'une intelligence exceptionnelle. De toutes les créatures, il est le plus proche de l'homme et, comme lui, il subira une malédiction. L'état « naturel » du serpent est la marque de la malédiction de Dieu qui est tombée sur lui après qu'il eut séduit H̱avvah (la Vivante ; la mère de tous les vivants) et, à travers elle, Adam (noter les jeux de mots : *adamah* = la terre ; *adamou* = le sang ; *Adam* = l'Humain).

c) Le serpent est un être sournois – que nous distinguons de rusé même s'il est un lien dialectique entre la ruse et la sournoiserie (*Gn* 3, 1-14 ; *Is* 27, 1 ; *Jr* 46, 22 ; *Am* 5, 19 ; *Sg* 16, 5). Toutefois, la ruse est une forme d'intelligence au sein des pensées archaïques et, en conséquence, n'est pas négative en soi. Il n'en va pas de même pour un être sournois qui manifeste une forme d'intelligence visant le mal. On peut associer

---

[3] Centre Informatique et Bible, dir., *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, p. 1193-1194 (serpent ; serpent du paradis). Sur le serpent et sa symbolique, voir Ingvild-Saelid Gilhus, *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, Londres et New York, Routledge, 2006 (plus particulièrement sur la littérature gnostique : p. 213-215).

[4] Sauf mention contraire, les passages bibliques cités dans cet article proviennent de la traduction de la *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1998.

la lâcheté à la sournoiserie (*Jb* 26, 13 ; *Ps* 140, 4 ; *Pb* 23, 32 ; *Qo* 10, 8). La langue bifide du serpent suggère son incapacité à parler sans équivoque (il s'agit là d'un symbolisme plus tardif).

d) Le serpent fait l'objet de conjurations et de charmes (*Gn* 49, 17 ; *Ex* 4, 3 ; *Ex* 7 9-15 ; *Nb* 21, 9 ; *Qo10*, 11 ; *Sirach* 12, 13 ; *Is* 14, 29) [dans un contexte fabuleux]. L'archéologie du Moyen-Orient en général et de la Palestine en particulier atteste d'un grand nombre d'amulettes visant à préserver du venin des serpents (il n'existe pas de mot précis pour « amulette » en langue hébraïque). Celles-ci firent l'objet de condamnation par crainte de l'idolâtrie (*Nb* 15, 38-41 ; *Dt* 22, 12), aussi certaines amulettes étaient-elles stylisées (des bâtonnets percés de trous).

e) Le serpent est un animal dangereux (*Dt* 32, 33 ; *Si* 12, 13 - 21, 2 - 25, 15). Il peut être utilisé par Dieu pour punir. En ce cas, il fait l'objet d'évocations (*Gn* 49, 17 ; *Ex* 7, 12 ; *Is* 14, 29 ; *Am* 9, 3 ; *Sg* 16, 5).

f) Le serpent est un être répugnant (*Is* 34, 15 - 59, 5 ; *Mi* 7, 17). Il inspire un profond dégoût et fait bien sûr partie des animaux qui ne sont pas comestibles. Il symbolise l'être hybride par excellence (on ne peut l'associer à une classe d'animaux précise).

À ces différentes caractéristiques bibliques du serpent – il serait possible de distinguer selon les auteurs, comment ils mobilisent certaines de celles-ci en fonction des enjeux théologiques de leur démonstration –, il faut associer le passage des *Nombres*, qui retiendra ici notre attention, où le serpent apparaît, non seulement comme un animal redoutable susceptible d'être l'instrument de la punition divine (il faut donc le conjurer), mais aussi comme un animal protecteur et guérisseur (*Nb* 21, 9). Nous reviendrons plus avant dans notre étude sur ce passage énigmatique de la geste mosaïque qui manifeste l'ambivalence symbolique du serpent (ou du type de serpent dont il est question dans le livre des *Nombres*). Il nous paraît important, à ce stade, de souligner combien les différents passages que nous venons de citer brièvement sont directement ou indirectement liés à l'idée de peur. Le serpent est l'animal par excellence qui suscite la crainte, la peur, voire l'effroi, car, non seulement il peut s'avérer mortel, mais il procède avec ruse, aussi bénéficie-t-il le plus souvent de l'effet de surprise. Détenteur d'un feu qui détruit, l'effet de son venin, il génère, par le réchauffement anormal que le poison entraîne, un effet contraire : la froideur de la mort. Le feu du venin provoque la froideur de la mort.

Il est aussi de nombreuses occurrences d'apparition du serpent dans la littérature néotestamentaire. Paul, dans la *Première Épître aux Corinthiens*, exhorte les membres de sa communauté à ne pas tenter le Seigneur, s'ils ne veulent pas périr par les serpents. Il s'agit d'une allusion directe au passage des *Nombres* précité (1 *Co* 10, 9) ; dans la *Seconde Épître aux Corinthiens*, l'Apôtre souligne que comme Ève, certains membres de la communauté ont été tentés par le serpent. Marc suggère que ceux qui suivent le Christ pourront saisir des serpents ou boire du poison sans ressentir aucun mal (*Mc* 16, 18) ; assez vindicatif, le Jésus matthéen qualifie à trois reprises ses ennemis d'engeance de vipères (*Mt* 3, 7 (sur les Pharisiens et Sadducéens) - 12, 34 - 23, 33). Le Jésus lucanien souligne que la puissance qu'il a conférée à ses disciples leur permet de fouler aux pieds serpents, scorpions et « toute la puissance de l'Ennemi » (*Lc* 10, 9) ; par ailleurs, Jésus, lorsqu'il laisse éclater sa colère, qualifie également la

foule « d'engeance de vipères » (*Lc* 3,7). Enfin, en ce qui concerne les textes réputés canoniques, c'est peut-être l'*Apocalypse* qui marque le mieux le glissement décisif de la symbolique du serpent vers celle du diable qui lui est associé explicitement dans le style emphatique qu'affectionne l'auteur : « On le jeta donc, l'énorme Dragon, l'antique serpent, le diable ou le Satan » (*Ap* 12, 9) ; et plus avant de surenchérir : « le serpent vomit alors de sa gueule comme un fleuve d'eau derrière la Femme pour l'entraîner dans ses flots » (*Ap* 12, 15). Quoi qu'il en soit le combat entre l'ange et le serpent consacre l'absolue déchéance de ce dernier lorsqu'« il maîtrisa le dragon, l'antique serpent, c'est le diable, Satan, et l'enchaîna pour mille années » (*Ap* 20, 2). De toutes ces citations qui orientent majoritairement la symbolique du serpent en un sens maléfique, il apparaît que c'est son association à la figure du Satan ou du diable qui est dominante.

Il ne peut être question ici d'aborder les littératures dites apocryphes. Qu'il nous soit toutefois permis de rappeler que ces textes regorgent d'allusions à la symbolique du serpent, ce qui n'étonnera guère ceux qui sont familiers de la littérature gnostique. De façon générale, on y observe également un glissement vers une représentation négative de la figure du serpent (sur le plan cosmologique et moral) et une association progressive de ce reptile avec la sexualité (le plaisir en tant qu'appétence pour les choses matérielles).

Le serpent d'airain

Comme nous l'avons déjà souligné, le passage des *Nombres* (21, 6-9), auquel il faut associer un texte du *Deuxième Livre des Rois* (2 *R* 18,4), est fondateur d'une tradition étonnante en ce qui concerne la figure du serpent et sa symbolique. Parmi les nombreuses tribulations que les Hébreux eurent à subir lorsqu'ils passèrent quarante ans (chiffre symbolisant la purification et manifestant le temps d'une génération) en vivant comme des nomades du désert, il y eut le châtiment des serpents.

> Ils partirent de Hor-la-Montagne par la route de la mer de Jonc [la mer rouge], pour contourner le pays d'Edom. En chemin, le peuple fut à bout de souffle. Il parla contre Elohim et contre Moïse : « Pourquoi nous avez-vous fait monter d'Egypte pour mourir en ce désert ? Car il n'y a ni pain ni eau, nous sommes excédés de ce pain trop léger [peut-être la manne] ». YHWH envoya alors contre le peuple des serpents brûlants [*sârâph* : brûlant ; pluriel : *serâphîm*], dont la morsure fit mourir beaucoup du peuple d'Israël. Le peuple vint dire à Moïse : « Nous avons péché en parlant contre YHWH et contre toi. Intercède auprès de YHWH pour qu'il éloigne les serpents de nous ». Moïse intercéda pour le peuple et YHWH lui répondit : « Façonne-toi un brûlant que tu placeras sur une hampe [*nês* : il s'agit de la confection d'un étendard]. Quiconque aura été mordu et le regardera, il vivra ». Moïse façonna donc un serpent d'airain et il le mit sur la hampe, et si un homme était mordu par un serpent, il regardait le serpent d'airain et il vivait (*Nb* 21, 4-9)[5].

Ce texte étant d'une grande complexité, il pourrait à lui seul faire l'objet d'une foule de commentaires. Nous nous bornerons ici à indiquer le caractère combiné des

[5] Traduction de la *Bible de Jérusalem* retouchée ; voir également Édouard DHORME, éd., *Ancien Testament*, Paris, Gallimard, vol. 1, p. 414-415 et les notes éclairantes.

sources – les traditions désignant Dieu par le mot Elohim et le graphème YHWH sont ici finement entrelacées – et à indiquer que Moïse y apparaît comme un chef de guerre brandissant un étendard en vue de détruire les effets maléfiques du venin des serpents venus châtier le peuple. Le texte fait état d'une faute – dire du mal d'Elohim et de Moïse –, d'une conjuration – brandir une amulette magique pour conjurer les effets néfastes du poison –, d'une élévation – mettre au dessus du peuple l'image du serpent d'airain et ainsi obliger à lever les yeux vers le ciel. Tout le passage fait problème puisqu'il peut être lu en synoptique avec le fameux épisode du veau d'or et de la condamnation de l'idolâtrie qui suit cet épisode (*Ex* 32, 1-35 : le texte fait plutôt état de l'adoration d'un taureau – *êgel* – d'or).

Tout se passe dans le texte comme s'il fallait conjurer un mal voulu par Dieu par l'érection d'une amulette traitant le mal par le mal (le même par le même). Autrement dit, il semblerait que le poison du serpent, un animal mortifère pour cette source, ne puisse être traité que par l'élévation de son image. Il n'est pas impossible que l'idée du traitement d'une brûlure par un mélange impliquant la maîtrise de l'alliage (pour fabriquer l'airain, il faut un mélange de cuivre, de plomb et d'étain selon des proportions précises) et donc la mise en œuvre d'un certain art du feu, doive être entendue en filigrane du texte. Quoi qu'il en soit, on traite ici le mal par le mal lui-même, le serpent brûlant par le serpent d'airain, le serpent rampant par le serpent élevé. Par l'élévation du serpent sur la hampe, une sorte de rituel de fixation du mal, ne fixe-t-on pas un sort ? Un rite est accompli comme si la suspension du symbole entre ciel et terre était de nature à annihiler son pouvoir mortifère[6]. Si l'on suit ce raisonnement, il n'est guère étonnant que les Séraphins (*Is* 6, 2.6 ; 14, 29 ; 30, 6), associés à la fois à l'idée de brûlure (d'où leur nom) et à l'élément aérien – ils sont des êtres ailés –, se voient attribuer le rôle de garder l'Hékal du Temple. En tout état de cause, l'épisode du serpent d'airain manifeste le caractère ambivalent de cette symbolique qui, en référence à la terre, est mortifère et, lorsqu'elle est associée à l'air, entraîne l'idée de guérison.

Le serpent d'airain et l'idolâtrie

Comme nous l'avons déjà souligné, le caractère ambigu du geste de Moïse entraîna une dérive idolâtrique. Aussi, le peuple voua-t-il un culte au serpent d'airain, ce qui était de nature à embarrasser une certaine image de la théocratie monothéiste que les scribes d'Israël défendirent plus tardivement. Le passage suivant du *Deuxième Livre des Rois* doit certainement être lu en tenant compte de la réforme postexilique d'Esdras. La destruction de cette idole cadre bien avec l'idée d'une réécriture monothéiste (au sens cosmique) des Écritures saintes.

> En la troisième année d'Osée fils d'Elah, roi d'Israël, Ezéchias fils d'Achaz devint roi de Juda [fin du VIIIe siècle et début du VIIe siècle avant notre ère]. Il avait vingt-cinq ans à son avènement et il régna vingt-neuf ans à Jérusalem. Sa mère s'appelait Abiyya, fille de Zacharie. Il fit ce qui est droit aux yeux de YHWH, comme avait fait son père David. C'est lui qui supprima les hauts lieux, brisa les stèles, coupa les Ashérah

6 Sur la magie dans l'Antiquité : Fritz GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Belles Lettres, 1994 (voir plus particulièrement les p. 151-154, sur le renversement mort-amour). La question de « fixer » est essentielle.

[pieux sacrés] et mit en pièces le serpent d'airain que Moïse avait fait. Jusqu'à ce temps-là, en effet, les Israélites lui offraient de l'encens. On l'appelait Nehushtân[7]. C'est en YHWH, Dieu d'Israël, qu'il mit sa confiance. Après lui, aucun roi de Juda ne lui fut comparable et pas plus avant lui. Il resta attaché à YHWH sans jamais se détourner de lui, et il observa les commandements que YHWH avait prescrits à Moïse[8].

Paradoxalement, le serpent d'airain, objet symbolique visant à conjurer un mal contre lequel il n'existait d'autre antidote que la magie, devint une idole encombrante qui, par sa présence même au sein du Temple, entraînait une forme de culte susceptible d'être interprété comme de l'idolâtrie[9]. Il fallut donc en quelque sorte jouer Moïse contre Moïse en se revendiquant des Écritures révélées pour détruire un symbole que les mêmes Écritures avait proclamé comme nécessaire à la guérison des Hébreux. Il est donc un serpent d'airain du désert et un serpent d'airain du Temple. Le monothéisme territorial se muait progressivement en un monothéisme cosmique et, de même, la distance entre le divin et l'humain se creusa ; c'est du moins la relecture qu'en firent les scribes. Au fur et à mesure qu'une théologie soutenant l'absolue transcendance de Dieu s'imposa, l'écart entre les pratiques cultuelles traditionnelles – et leur cortège de pratiques cultuelles zoomorphes et anthropomorphes – se creusa, ce qui entraîna une véritable mutation du religieux. L'antique symbole était devenu une idole encombrante.

Dans un article publié avec Alexandre d'Helt, nous avons souligné l'importance de cette métamorphose de la religion traditionnelle des Hébreux, ce qui est particulièrement évident si l'on s'attache à l'étude de la problématique des hauts lieux[10]. En effet, l'association du serpent d'airain à un passage où il est explicitement indiqué que Ezéchias avait détruit les *ashéra* (pieux levés associés à la culturelle des hauts lieux) et que cette initiative plut à Dieu, est indicative de l'interdiction d'une élévation d'un symbole au-dessus des hommes. C'est à notre sens l'idée d'une supériorité de l'idole (au sens d'une érection) qui faisait sans doute problème au sein

---

[7] Combinaison de *nahash*, le serpent, et de *nehoshéth*, l'airain. Cf. DHORME, *Ancien Testament*, *op. cit*., t. 1, p. 1210, n. 4.

[8] Traduction de la *Bible de Jérusalem* retouchée.

[9] Sur l'idolâtrie : Baudouin DECHARNEUX, « Le blasphème et l'idolâtrie. Regards croisés sur les Antiquités juive, grecque et chrétienne », dans Alain DIERKENS et Jean-Philippe SCHREIBER, éd., *Le blasphème, du péché au crime*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2012 (*Problèmes d'Histoire des Religions*, vol. 21), p. 35-44. Pour une approche philosophique de l'idolâtrie en tant que phénomène, voir Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982, p. 32-35 – le serpent d'airain et sa manifestation iconique pourraient s'inscrire dans le sillage de cette analyse.

[10] Cf. Baudouin DECHARNEUX, « Les hauts-lieux et le Temple. Les traces de l'inscription du religieux sur le territoire du monde biblique », dans Alain DIERKENS et Anne MORELLI, éd., *Topographie du sacré. L'emprise du religieux sur l'espace*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2008 (*Problèmes d'Histoire des Religions*, vol. 18), p. 50-70 ; Baudouin DECHARNEUX et Alexandre D'HELT, « Des Hauts-lieux aux lieux du Temple et de Dieu : Itinéraire d'un symbole de l'Israël antique aux exégèses allégoriques de Philon d'Alexandrie », dans *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 6e série, t. 21, 2010, p. 17-38. Il faut certainement rapprocher l'érection de pieux sacrés sur les Hauts-lieux (*ashéra*) de l'érection du serpent d'airain.

d'un dispositif culturel postexilique qui mit l'accent sur le nécessaire dépouillement du Temple[11]. À mesure que Dieu devient de plus en plus infini et invisible, il ne peut souffrir la concurrence de la représentation et de sa monstration. Encore faut-il rappeler à cet endroit qu'il s'agit d'une lecture rétrospective de la piété des Hébreux, comme l'atteste la survivance des lieux de culte traditionnel et ce, jusqu'à une époque tardive.

Philon ou de l'allégorèse

Le philosophe juif hellénisé Philon d'Alexandrie proposa au Ier siècle de notre ère une lecture allégorique du serpent d'airain. Il ne peut être question ici d'entrer dans les détails de l'allégorèse philonienne à laquelle nous avons consacré plusieurs études[12]. Qu'il nous soit toutefois permis de rappeler l'importance de cette méthodologie, d'inspiration stoïcienne et médioplatonicienne pour les penseurs juifs hellénisés et chrétiens des premiers siècles. L'Alexandrin farouche défenseur du monothéisme s'opposa dans plusieurs de ses traités à l'anthropomorphisme qu'il tenait pour une pratique relevant à la fois de l'ignorance et de l'abomination. Aussi, son commentaire sur la symbolique du serpent d'airain est-il assez subtil. Tout d'abord, on notera que dans le *De Vita Mosis*, il passe sous silence ce passage des *Nombres* ; ceci s'explique peut-être par le fait que ce double traité était également destiné à l'édification des Gentils. Cependant dans deux autres commentaires allégoriques, il propose une lecture inédite de la symbolique du serpent d'airain. Comment guérir le mal généré par les morsures de serpent, tel semble être l'enjeu du commentaire suivant :

> Comment donc se fait la guérison de leur mal ? Lorsqu'aura été fabriqué un autre serpent contraire à celui d'Ève, le principe de la maîtrise de soi ; car au plaisir s'oppose la maîtrise de soi, à la passion complexe la vertu complexe et qui se défend du plaisir comme d'un ennemi. Dieu ordonne à Moïse de construire le serpent de la maîtrise de soi ; il dit : « Fais-toi un serpent, et mets-le sur un signal (*epi sèmeiou*) ». Tu vois que Moïse ne construit pas ce serpent pour un autre que pour lui ; car Dieu ordonne : « Fais-le pour toi » ; c'est pour que tu saches que la maîtrise de soi n'est pas la possession de tout le monde, mais seulement de l'être aimé de Dieu[13].

Si l'on en croit Philon, il conviendrait donc d'interpréter notre passage des *Nombres* en des termes subjectifs et moraux. Le texte mettrait en scène le combat que l'homme livre contre ses passions ; il s'agirait d'une exhortation à écarter la volonté de puissance de soi et à se préparer à recevoir l'amour de Dieu. La gêne de Philon par rapport au caractère idolâtrique du geste mosaïque est patente lorsqu'il poursuit son commentaire en soutenant que le serpent est grossièrement réalisé afin

---

11 Sur le glissement du monothéisme territorial (ou monolâtrie) vers un monothéisme cosmique, voir Baudouin DECHARNEUX, *Du Temple à l'Homme*, Paris, Dervy, 2005 et ID., *La religion existe-t-elle ? Essai sur une idée prétendument universelle*, Bruxelles, Éditions de l'Académie, 2012 (L'Académie en poche), p. 41-62.

12 Sur Philon d'Alexandrie, voir Baudouin DECHARNEUX et Sabrina INOWLOCKI, éd., *Philon d'Alexandrie. Un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Tournai, Brepols, 2011.

13 PHILON D'ALEXANDRIE, *Legum Allegoriae*, éd. et trad. Claude MONTDÉSERT, Paris, Cerf, 1962, II, 79.

de marquer qu'il n'a reçu aucune prescription quant à sa fabrication. Il s'agirait donc d'un symbole visant à montrer que les dons divins sont sans matière ni qualité, tandis que l'homme ne peut donner sans recourir à la matière.

C'est l'airain qui, du point de vue symbolique, retient l'attention de l'Alexandrin. Il voit en cet alliage une « substance forte et solide » évoquant l'homme maître de ses passions qui serait seul susceptible d'être aimé de Dieu. Il s'agit d'une exhortation à suivre un genre de vie qui invite progressivement à s'élever vers Dieu. Transformer l'airain (symbole de la fermeté des intentions) en or (symbole d'incorruptibilité), tel est l'enjeu alchimique de la quête. L'épisode du jardin d'Éden est ainsi interprété comme l'explication d'un processus psychologique complexe : l'intellect (*ho noûs*) mordu par le plaisir (*hè hèdonè*) peut survivre à cette épreuve s'il tourne son regard vers la vision spirituelle. L'élévation du serpent d'airain est ainsi une invitation à clouer les passions, les faire taire définitivement, et à les vaincre en suivant un genre de vie vertueux ; bref, il convient de récuser en doute l'épicurisme pour suivre la voie de l'idéalisme platonicien.

Dans un passage du *De Agricultura*, Philon remet sur le métier cette thématique en l'associant à l'idée d'une chute. Ce passage assez méconnu de son œuvre aura un important retentissement dans la littérature chrétienne postérieure. C'est en effet l'idée platonicienne de la chute de l'âme, sans doute empruntée au *Phèdre*, qui est ici associée à un passage de la *Genèse* mettant en scène Dan, un serpent et un cheval.

> N'est-il donc pas normal de voir Moïse qui célèbre la destruction des hommes montés faire des prières pour le salut définitif des cavaliers. Car ils peuvent en eux mettre le mors aux forces déraisonnables et museler l'emportement d'un élan excessif. Il faut dire ce qu'est sa prière : « Que Dan soit un serpent sur le chemin, posté sur le sentier, mordant le cheval au paturon et le cavalier tombera à la renverse, attendant le salut du Seigneur » (*Gn* 49, 17.18) (…) [suit un développement sur la figure d'Ève] mais au serpent que Moïse a façonné dans le bronze, et ceux qui ont été mordus par les serpents venimeux, quand ils se voient au moment de mourir, continuent de vivre, dit-on, et ne meurent plus jamais [14].

Ce texte conduit l'exégèse biblique en un sens qui connaîtra une fortune exceptionnelle car, d'une part, il induit l'idée d'une rupture, d'une chute, qui ne va pas sans évoquer la thématique du péché originel ; d'autre part, il servira de support aux imaginaires chrétiens revisitant le chemin de Paul sur la route de Damas (la version lucanienne). L'association du serpent et du cheval aux idées de tentation et de chute semble bel et bien présente dans ce récit qui servira de modèle aux commentaires chrétiens postérieurs. Pour classique que soit la démonstration de Philon (il s'agit de maîtriser ses passions comme on dompte un animal ombrageux), elle fut ainsi à l'origine d'une prospective doctrinale et d'une relecture symbolique inédites [15].

---

[14] Philon d'Alexandrie, *De Agricultura*, éd. et trad. Jean Pouilloux, Paris, Cerf, 1961, 94-95.

[15] Sur Paul et le chemin de Damas, voir Baudouin Decharneux, « Du chemin de Damas à la voie chrétienne : extase, vision et apparition chez Paul et Luc », dans Giuseppe Balzano, Baudouin Decharneux, Émilie Granjon et Fabien Nobilio, éd., *Ésotérisme et initiation. Études d'épistémologie et d'histoire des religions*, Bruxelles-Fernelmont, eme, 2010, p. 113-125.

De surcroît, un des rares passages autobiographiques de l'œuvre de Philon suit directement le passage du *Legum Allegoriae* II que nous avons brièvement évoqué. L'Alexandrin y évoque le retrait de la vie active, entendons ici la vie en milieu urbain, et la retraite au désert. Si l'on rapproche ce passage du *De Vita Contemplativa*, traité consacré à la vie des thérapeutes, Philon met subtilement en tension la vie érémitique et celle de l'homme de la ville ; contrairement à ce qu'on pourrait attendre, il souligne qu'on peut se sentir seul (dans la solitude de sa pensée) au sein d'une foule et être tenté au désert [16]. La morsure des passions n'est pas une question de lieu, mais c'est bien le rapport entre Dieu et « le char de l'âme » qui prévaut [17]. Sans l'évoquer directement, ce développement anticipe sur l'idée des athlètes du désert qui se retirent du monde, non pour fuir les plaisirs comme on pourrait naïvement l'imaginer, mais pour combattre les passions à l'endroit où elles se nichent véritablement : les replis de l'âme humaine.

Relectures chrétiennes

Paul ou le retour scripturaire du serpent d'airain

L'affaire du serpent d'airain aurait dû être réglée avec sa destruction définitive sous Ézéchias. Il n'en fut rien. La crucifixion de Jésus – nous avons insisté sur le fait de fixer et sur celui d'ériger –, relança l'imagination de deux théologiens de poids : Saül de Tarse, dit Paul, et Jean, dit saint Jean, le Théologien. Dans sa *Première Épître aux Corinthiens*, l'Apôtre des Gentils commente librement l'*Exode* en rappelant que tous passèrent par la nuée et que tous sont passés à travers la mer, tous ont mangé le même aliment spirituel, tous ont bu la même eau spirituelle [18]. Il fait ainsi directement allusion à la mer de Jonc, à la manne et au rocher dans le désert. Toutefois, le plus grand nombre des Hébreux déplurent à Dieu, l'égalité des épreuves ne voulant pas dire l'égalité devant les yeux de Dieu, car ils furent taraudés par la convoitise. C'est l'idolâtrie qui est ici fustigée par le philosophe qui fait une allusion explicite à l'épisode du veau d'or et à la féroce répression dont furent victimes ses adorateurs ainsi qu'au passage des *Nombres* mettant en scène l'érection du serpent d'airain.

> Car je ne veux pas que vous l'ignoriez, frères : nos pères ont tous été sous la nuée, tous ont passé à travers la mer, tous ont été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer, tous ont mangé le même aliment spirituel et tous ont bu le même breuvage spirituel – ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnait et ce rocher c'était le Christ. Cependant, ce n'est pas le plus grand nombre d'entre eux qui plut à Dieu, puisque leurs corps jonchèrent le désert (…)
>
> Ne devenez pas idolâtres comme certains d'entre eux ; dont il est écrit : le peuple s'assit pour manger et boire, puis ils se levèrent pour s'amuser [citation de *Ex* 32, 6]. Et ne forniquons pas, comme le firent certains d'entre eux ; et il en tomba vingt-trois mille en un seul jour. Ne tentons pas non plus le Seigneur [notons qu'il s'agit ici du

---

[16] Cf. Baudouin DECHARNEUX, « Philon et les thérapeutes d'Alexandrie », dans Florence QUENTIN, éd., *Le Livre des Égyptes*, Paris, Laffont, 2014 (Coll. Bouquins), p. 326-336.

[17] PHILON D'ALEXANDRIE, *Legum Allegoriae, op. cit.*, II, 85.

[18] Sur Paul et la symbolique de la croix, voir Jean ZUMSTEIN, « La croix comme principe de la constitution de la théologie paulienne », dans Andreas DETTWILER, Jean-Daniel KAESTLI et Daniel MARGUERAT, éd., *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004 (Le Monde de la Bible, vol. 51), p. 297-318.

> Christ conformément à l'usage paulinien de la topologie], comme le firent certains d'entre eux ; et ils périrent par les serpents [Paul suit librement *Ex* 13-17 et *Nb* 20, 7-11]. Et ne murmurez pas, comme le firent certains d'entre eux, et ils périrent par l'Exterminateur [*Ex* 12, 23]. Cela leur arrivait pour servir d'exemple, et a été écrit pour notre instruction à nous qui touchons à la fin des temps[19].

Paul intègre son raisonnement dans un cadre eschatologique et, adoptant le ton volontiers moralisateur de la diatribe, un genre qu'il affectionne entre tous, menace ses chers Corinthiens du châtiment divin. Curieusement, il associe l'épisode du veau d'or, emblématique de l'idolâtrie (la *Première Épître aux Corinthiens* interroge longuement cette thématique), et celui du serpent d'airain relevant de la tentation ; or, sous le calame de l'Apôtre (et de plusieurs autres théologiens du premier christianisme), les idées de tentation et du tentateur sont intimement liées au diable. Subtilement, Paul met en tension le caractère collectif du cheminement – les Hébreux au désert et ses Corinthiens traversent des épreuves similaires –, et la portée individuelle des actes lorsqu'ils sont jugés par Dieu. Le fait d'appartenir à une communauté ne suffit pas pour espérer le salut, encore faut-il éviter le péché (et son rapport à chaque âme individuellement) pour prétendre à la vie éternelle. Le Christ, en sa qualité de Seigneur, est bien sûr la figure dominante de ce passage qui évoque certainement la vie liturgique de la communauté paulinienne[20]. Sur le plan théologique, l'étendard portant le serpent d'airain est associé à la staurologie (développement théologique sur la croix), le passage des *Nombres* commenté sert de modèle (référence topologique) pour expliquer la portée du mystère de la crucifixion et sa dimension sotériologique. C'est bel et bien la logique du salut qui est au centre des préoccupations théologiques de Paul.

Jean l'évangéliste ou l'annonce de la crucifixion

Dans le passage qui suit le célèbre dialogue entre Jésus et Nicodème, Jean fait une citation directe du passage des *Nombres* qui sert de fil rouge à notre étude. L'interprétation de Jean s'inscrit dans le contexte du messianisme compris comme l'accomplissement des Écritures prophétiques (cf. *Dn* 7, 13-14).

> Nul n'est monté au ciel hormis celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme. Comme Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'homme, afin que quiconque croit ait par lui la vie éternelle. Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle (*Jn* 3, 13-16).

Ce passage de Jean, d'une grande complexité, est particulièrement représentatif de la relecture chrétienne des Écritures juives comprises comme préfigurant, annonçant, la venue du messie. Le serpent d'airain devient ainsi un symbole du Christ qui, crucifié de façon infâmante, est paradoxalement élevé au dessus des hommes. Dans la logique des « signes » (*sèmeia*), l'érection de l'étendard portant le serpent d'airain

---

[19] 1 *Co* 10, 1-11 ; traduction de la *Bible de Jérusalem* retouchée.

[20] Chez Paul, il convient de parler de « typologie » comme l'a bien montré Jean Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris, Aubier-Montaigne, p. 247-252 (le mot *allègoria* est absent du corpus paulinien).

annonce symboliquement l'accomplissement des Écritures. Le texte johannique suit sans doute un tradition juive hellénisée qui interprétait le texte des *Nombres* de façon symbolique ; en effet, la *Sagesse de Salomon* (XVI, 6) précise que l'étendard était un *symbolon* de salut visant à rappeler les préceptes de la Loi (aux Hébreux). Le mot *symbolon* peut ici être rapproché de *sèmeion* : il s'agit d'un signe [21]. Le Fils unique apparaît ainsi implicitement comme l'antidote du péché, celui qui donne la vie et qui, par son sacrifice, manifeste le triomphe du vivant (résurrection) sur le mortifère (monde de péchés) [22]. Ce ne sont pas les passions qui sont ici les morsures de l'âme, mais bien l'ignorance de l'amour divin.

Ambroise de Milan

La relecture paulienne et johannique du livre des *Nombres* ne pouvait que donner matière à réflexion aux Pères de l'Église. Parmi ceux-ci, Ambroise de Milan se distingue par un commentaire édifiant qui s'inscrit dans le droit fil de la littérature chrétienne des origines [23].

> De plus, c'est aussi l'enseignement de l'Apôtre, nous savons que bon nombre d'évènements qui se sont produits dans le passé sont arrivés en figure [*quae temporibus gesta superioribus sunt*]. Car l'Apôtre ayant déclaré que nos pères, dans le désert, après avoir été mordus par les serpents, n'avaient pu être guéris autrement que par le geste de Moïse élevant au-dessus d'eux un serpent d'airain [*nisi Moyses serpentem suspendisset aereum*] dont la vue les guérissait des morsures mortelles et du venin qui s'était glissé en eux d'une manière funeste, l'Apôtre, dis-je a ajouté : « Tout cela leur arriva en figure, en vue de notre amendement » [24]. En figure, le serpent d'airain était en quelque sorte crucifié [*In figura aerus serpens tamquam confixus cruci* ; la figure traduit l'idée de topologie], crucifié vraiment pour le genre humain, attaché à la croix parce qu'était annoncé celui qui devait être celui qui éliminerait les poisons du serpent qu'était le diable ; dans la figure c'était un maudit mais, dans la vérité, celui qui effacerait les malédictions du monde entier [25].

---

[21] Cf. PÉPIN, *Mythes et allégories*, *op. cit*., p. 225.

[22] Le serpent figurant Jésus est un thème classique chez les Pères de l'Église versés dans l'art de l'allégorie. Cf. PÉPIN, *Mythe et allégorie, op. cit*., p. 262-263. Voir également Camille FOCANT et Daniel MARGUERAT, éd., *Le Nouveau Testament commenté*, Paris, Bayard-Labor et Fidès, 2012, p. 420-421, avec une indication intéressante de Jean Zumstein sur le rapport entre Esprit et salut. On pourrait soutenir que le serpent d'airain symbolise topologiquement la présence du Christ près du peuple des Hébreux au désert (*Nombres*), mais aussi l'écart se creusant entre l'Esprit et les Hébreux à mesure où l'histoire d'Israël se confond avec celle d'une nation (*Rois*).

[23] Cf. Hervé SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris, Études augustiniennes, 1977 et ID., « Saint Ambroise et saint Jérôme, lecteurs de Philon », dans Wolfgang HAASE, éd., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, t. II 21.1, Berlin et New York, Walter de Gruyter & Co, 1984, p. 731-759.

[24] L'idée de suspendre pourrait faire référence à l'idée vétérotestamentaire d'être suspendu au bois si l'on dit du mal de son peuple ; cf. Baudouin DECHARNEUX, *Jésus. L'amour du prochain*, Paris, Entrelacs, 2007, chap. 1, avec les références vétérotestamentaires et talmudiques.

[25] AMBROISE DE MILAN, *De apologia prophetae David*, éd. et trad. Pierre HADOT et Marius CORDIER, Paris, Cerf, 1977 (Sources chrétiennes, vol. 239), 11.

Tirant la leçon des commentaires de Paul et Jean, Ambroise met en résonance le symbole du serpent d'airain avec la tension théologique opposant le bien au mal. Alors que le serpent crucifié a les allures du démon, le serpent, nous l'avons vu, est fréquemment associé à une force maléfique, il n'est autre qu'une représentation du Christ venu éradiquer le mal dans le monde. Le monde des apparences (ici celui du judaïsme) a vu en Jésus une figure du mal et, en bonne logique, l'a mis à mort ; le monde des idées (ici celui du christianisme) a lu en lui le sauveur venu combattre le « poison du mal ».

La symbolique du serpent d'airain renvoie ainsi implicitement à la philosophie platonicienne car, d'un côté, le monde des apparences (lecture matérialiste et univoque du symbole) suggère l'association du serpent au mal, de l'autre, le monde des idées (lecture spirituelle et plurielle du symbole) suscite l'espérance du salut. Cette analyse est corroborée par la suite du commentaire d'Ambroise qui, opposant deux alliances, met en scène un Moïse ayant reçu sur le Sinaï les tables de la Loi (la législation et la lettre) et un Jésus ayant reçu à Jérusalem un message de liberté (l'esprit de la Loi). La lettre rend esclave ; l'esprit rend libre. Pour Ambroise, l'Ancien Testament, entendons par là la première alliance, n'a guère de sens si elle ne préfigure la seconde venue l'accomplir. Le signe de la croix était déjà, tel un message crypté, inscrit dans les Écritures juives. L'accomplissement des Écritures s'accomplit au travers de deux élévations, l'une celle de Moïse, l'autre celle de Jésus, qui sont symbolisées par le serpent d'airain.

Plus avant dans son commentaire, l'évêque de Milan associe directement notre texte à la figure de la Vierge car c'est le Christ qui est le Verbe, le corps sacré issu de Marie, « grâce auquel le venin du serpent a été éliminé ». C'est donc au travers d'un corps n'ayant pas été souillé par le désir de chair que la Parole de l'évangile a été proclamée et s'est répandue dans le monde. La Parole entre ainsi dans les entrailles de l'âme pour y graver les dons de la nature et de la grâce pour mieux combattre et annihiler les effets du venin instillé par le serpent[26]. Il est possible que ce développement soit inspiré par la symbolique de la mue du serpent qui, quittant son ancienne peau, retrouve sa jeunesse de façon cyclique. Il évoquerait ainsi l'idée d'une virginité (dans le sens d'une jeunesse) éternelle. L'idée d'un serpent bouclant sur lui-même et symbolisant ainsi la circularité du temps et, partant l'éternité, est présente au sein des cultes à mystères (songeons par exemple à l'iconographie de Mithra léontocéphale[27]).

Augustin ou de la crainte de l'idolâtrie

Tout était donc en place pour que saint Augustin s'approprie la symbolique du serpent d'airain afin de lui conférer une dimension théologique définitive. La chute, le péché, la grâce,… L'évêque d'Hippone ne pouvait que s'inscrire dans le sillage d'une tradition herméneutique aussi riche que compatible avec le cœur des doctrines qu'il conçut et défendit avec énergie. Il n'en fut rien. Dans sa *Cité de Dieu*, le théologien

---

[26] Ambroise de Milan, *De apologia prophetae David, op. cit., La louange de Dieu* 79-70.

[27] Cf. Robert Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Belles Lettres, 1989.

évoque de façon allusive le serpent d'airain, mais, contrairement à toute attente, son commentaire fait preuve de circonspection, voire de prudence.

> Des morsures de serpent, mortelles, châtiment bien mérité pour les pêcheurs, guéries à la vue d'un serpent d'airain hissé sur un poteau de bois ! Cela pour que, d'une part, un soulagement advînt au peuple éprouvé, et que, d'autre part, la mort détruite par la mort fût symbolisée par l'image de la mort et en quelque sorte crucifiée [*et mors morte destructa velut crucifixae mortis similitudine signaretur*] [28].

Certes, le fanal sur lequel fut cloué le serpent d'airain pourrait évoquer la figure du Christ, mais il s'agit pour lui avant tout d'une façon de soulager la misère des Hébreux livrés aux tourments du désert. Comme Philon, Augustin inscrit son commentaire dans la logique du nomadisme miraculeux de l'*Exode* et des *Nombres* [29], mais il évite d'y associer de façon trop directe la figure du Christ lui-même. Dans ce passage, c'est le symbole de la croix qui retient son attention : Moïse, lorsqu'il étendait ses bras en croix, conférait aux Hébreux la force de gagner la bataille (*Ex* 17, 8-16), protégeant chacun d'entre eux de la mort et, lorsqu'il dressa le serpent d'airain au milieu du camp, il préserva son peuple de l'épreuve des serpents brûlants. Les miracles de l'Ancien Testament s'accompliront sous le signe de la croix, comme si Dieu manifestait déjà le sens d'une histoire s'infléchissant inexorablement vers son accomplissement chrétien.

La prudence d'Augustin s'explique lorsqu'on suit le fil de la démonstration qui suit directement la brève évocation du serpent d'airain. En effet, prenant bien soin de souligner le comportement judicieux d'Ézéchias qui, pénétré de religion, fit détruire l'ophidien devenu l'objet d'un culte idolâtre, il s'efforce de démontrer que les pratiques chrétiennes n'ont rien à voir avec les cultures polythéistes. Ainsi, il ne faut en aucun cas confondre ces passages bibliques avec les rites en usage chez les mages, adorateurs des démons et autres sorciers qui suscitaient l'admiration de ses contemporains. Plus avant encore, citant nommément le philosophe néoplatonicien Porphyre, pour s'opposer de façon frontale à la théurgie ; en effet, il considère que le philosophie oscille entre la pratique des rites idolâtre et la quête philosophique du divin. Ainsi la théurge serait indécise quand elle propose à ses adeptes de purifier leur âme comme si elle épousait les contours de la philosophie platonicienne sans pour autant éviter les écueils de la démonologie. Pas de doute, aux yeux d'Augustin, le christianisme était bien l'héritier légitime du platonisme [30].

Le trouble d'Augustin est bien celui d'un philosophe confronté à la question d'un mal qu'il associe volontiers à l'idolâtrie. Cette dernière, plus complexe qu'il n'y paraît de prime abord, peut se manifester par l'adoration d'idoles, par des pratiques de la magie ou de la goétie, par le culte d'être intermédiaires, par la quête philosophique

---

[28] AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, éd. et trad. Jean-Yves BORIAUD, Jean-Louis DUMAS, Lucien JERPHAGNON et Catherine SALLES, Paris, Gallimard, 2000, X, VIII, p. 382.

[29] *Ibid.*

[30] AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, *op. cit.*, IX. Féru de culture classique, Augustin redoute certainement dans le cadre de ses développements sur la démonologie, les rapprochements avec le paganisme. La lecture d'un auteur, Dion Chrysostome (*Orationes*, éd. Guy DE BUDÉ, Leipzig, Teubner, 1916-1919, V, 5-19), donne à penser sur les confusions possibles avec les récits mythologiques sur les êtres serpentins.

de la purification, car Satan, tel Protée, est capable de prendre des formes multiples pour égarer l'âme humaine. Aussi, le serpent d'airain, en une ultime circonvolution, apparaît comme une source potentielle d'égarement pour l'âme. La symbolique du serpent avait définitivement basculé du côté « obscur de la force ». Il faut sans doute tenir compte à cet endroit de la symbolique des serpents dans les mystères et dans la littérature gnostique.

Conclusions

Les circonvolutions du serpent d'airain se confondent au terme de cette étude avec les développements exégétiques supposés les éclairer. Si les premières mentions dans les *Nombres* et le *Livre des Rois* s'inscrivent encore dans une logique archaïque (magie, conjuration, idolâtrie), les commentaires allégorique et topologique à partir d'un auteur juif hellénisé comme Philon d'Alexandrie ou des auteurs chrétiens comme Paul et Jean, sont essentiellement centrés autour des portées sotériologique et morale du symbole.

Le serpent d'airain, conformément à la logique chrétienne de la relecture de la littérature vétérotestamentaire, préfigure le Christ ou, plutôt, apparaît comme la trace de sa présence, à un moment de l'histoire sainte d'Israël, glissant de la monolâtrie vers le monothéisme. Aussi convient-il de lire ces passages comme des relectures monothéistes des antiques récits narrant la geste des Hébreux au désert. Le désert lieu des combats de l'épreuve, de la retraite, du repli de l'âme sur elle-même ; le désert, lieu où le judaïsme hellénisé (les thérapeutes) et le christianisme des premiers siècles (le monachisme), mèneront d'héroïques combats contre le mal. Il n'était guère étonnant que les récits du peuple vivant au désert (l'*Exode* et les *Nombres*) furent de nature à stimuler des imaginaires en quête d'expériences mystiques.

Au fil de ces textes, la figure du mal émerge, se densifie, se personnalise même, au point de charger le serpent d'une dimension satanique et diabolique. Le serpent, animal à ce point rusé qu'il ressemble à l'homme (jardin d'Eden), devient ainsi l'être symbolisant le mal au sens chrétien : la perversité. Il n'est donc pas étonnant que le caractère dual de cette symbolique ait débouché sur une perplexité théologique dont Augustin, rompant avec l'optimisme symbolique de ses prédécesseurs, témoigne à sa manière en la ramenant à sa juste proportion. Il fallait à toute force montrer que les Écritures saintes ne prônaient en aucun cas l'idolâtrie et sa forme la plus dangereuse : la démonologie. Le combat philosophique contre la théurgie, cette forme de spiritualité philosophique polythéiste, était une priorité pour l'évêque d'Hippone ; aussi, l'étendard de Moïse pouvait-il faire l'objet d'interprétations erronées.

Le serpent, symbole du cerveau et de ses méandres (moralité), symbole de la vie spirituelle et de ses embûches (mystique), symbole de l'ambiguïté de notre rapport au monde (genre de vie), ne cessa d'interroger les imaginaires théologico-philosophiques. Figure connotée tantôt négativement tantôt positivement, en un ultime repli, il donna à penser. Philon ne soulignait-il pas que le serpent matérialise l'idée de l'éducation sans élévation ? Ce cynique, ce sophiste, ce matérialiste, créature qui aime à se vautrer dans la poussière et à se retirer dans les lieux les plus sombres, pourrait-il ainsi être élevé et servir d'exemple ? La grande peur du serpent serait-elle donc aussi celle qui nous sépare de nous-même ? Pour le coup, l'aventure serait philosophique.

Les interdits alimentaires dans le *De Specialibus Legibus* IV de Philon d'Alexandrie

Baudouin Decharneux

Considérations générales sur la Bible

Les lois sur les interdits alimentaires ont fait couler beaucoup d'encre. Marques visibles de l'appartenance à un groupe souvent minoritaire, ce fut largement le cas à Alexandrie : elles furent montrées du doigt comme emblématiques de l'écart séparant la communauté juive des autres composantes socio-culturelles de la société alexandrine, comme l'attestent tragiquement les violences faites aux femmes lors d'émeutes ou le commentaire désobligeant de Caligula à l'endroit des ambassadeurs lors de la *Legatio* [1]. Nous reprendrons ci-après les grands interdits alimentaires sous la forme biblique traditionnelle, sans nous intéresser aux commentaires de la *Halakhah* et du *Talmud* qui sont, comme on le sait, largement postérieurs à la vie de Philon d'Alexandrie qui retient ici particulièrement notre attention [2].

Au sein du judaïsme, un aliment qualifié de *kosher* est celui qui est propre à être consommé. L'ensemble des lois qui organise cette classification entre aliments autorisés et interdits se nomme la *kacherout* : ceux qui peuvent être mangés sont réputés *tahor* (pur) ; ceux qui ne le sont pas *tamè* (impur). L'abattage rituel de l'animal (*cheḫitah*) est prescrit et doit être opéré par un abatteur spécialement formé pour cette

[1] Cf. Baudouin Decharneux, « Entre le pouvoir et le sacré : Philon d'Alexandrie, ambassadeur près du « divin » Caïus », dans Jacques Marx, éd., *La sacralisation du pouvoir : images et mise en scène*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2003, p. 21-27.

[2] Nous suivons sur cette thématique l'article « Alimentation, Lois de l' », dans Geoffrey Wigoder, éd., et Sylvie-Anne Goldberg, dir., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf, 1993, p. 40-43. Nous n'adopterons pas les abréviations bibliques d'usage ni celles relatives au corpus philonien, attendu le caractère général de cette publication.

tâche (*chohet)*. C'est sans conteste l'anthropologue Mary Douglas qui a effectué les recherches les plus fines sur les interdits et leur classification au sein du judaïsme [3].

Comme il n'existe aucune typologie claire, du moins selon nos critères scientifiques contemporains, relativement aux êtres vivants qui peuvent être consommés ou non, il a longtemps été considéré qu'il s'agit plutôt d'une série d'usages : on ne peut manger le membre d'un être vivant (*Gn* 9, 4) ; on peut manger un animal ayant le pied onglé, cet ongle fendu en deux, et ruminant (*Dt* 14, 6). Il s'en suit une liste de dix ruminants qui peuvent être mangés (*Dt*, 14, 4-5), une liste d'oiseaux interdits (*Lv* 11, 13-19 ; *Dt* 14, 12-18), une distinction entre les animaux marins ayant une nageoire ou une écaille facilement détachable (*Lv* 11, 9-12), certains insectes qui peuvent consommés (*Lv* 11, 21-22), l'exception du miel (on ne peut manger l'abeille mais bien consommer le miel). Il est strictement interdit de faire cuire un animal dans le lait de sa mère (*Ex* 23, 19 ; 34, 26 ; *Dt* 14, 21 – en fait dans la Bible, il s'agit du chevreau).

De cette liste non exhaustive d'usages et pratiques, il est fort difficile de tirer une réglementation qui reposerait sur des critères objectifs, comme l'admet la littérature rabbinique postérieure (*hoq* = règles sans explication). L'obstacle majeur est sans conteste le caractère épars des commentaires bibliques et le fait que les animaux concernés appartiennent à un système de classification qu'il n'est guère simple d'établir au fil des commentaires. Il n'est d'ailleurs pas exclu que celui-ci ait varié selon les époques et, comme il en va souvent dans ce type de littérature, fait l'objet de remaniements postérieurs (notamment en majorant le corpus législatif).

La lecture de ces considérations éparses laisse toutefois entendre qu'il est des principes fondamentaux régissant le déploiement des usages. Ainsi la question de la sainteté doit retenir notre attention. En effet, à trois reprises (*Ex* 22, 30 ; *Lv* 11, 44-45 ; *Dt* 14, 11), le texte biblique évoque la sainteté lorsqu'il précise une règle alimentaire. L'idée de sainteté (*kadosh*) étant particulièrement importante, il ne peut s'agir d'une simple allusion mais bien d'une trace signifiante attendu sa récurrence [4].

De façon traditionnelle, le rappel incessant de règles visant à encadrer la vie des croyants dans ce qu'elle a de plus intime – l'absorption nécessaire d'aliments et son caractère répétitif – apparaît déjà comme un rappel constant du rapport à Dieu. Ainsi, ce qui nous rapproche le plus de l'animalité, se nourrir pour survivre, fait l'objet d'un encadrement social extrêmement strict, exigeant le rappel incessant du rapport au divin. Partant, c'est implicitement le rappel de l'exception humaine, en l'occurrence ici liée à l'appartenance à la tradition juive, dont il est question. On sait combien, au

---

[3] Cf. Mary Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1999 (*L'anthropologue et la Bible. Lecture du Lévitique*, Paris, Bayard, 2004) et, du même auteur, *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge and Kegan, 1966 (*De la souillure. Études sur la notion de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte, 1992).

[4] Sur la Loi, la sainteté et les interdits alimentaires dans ces trois livres de l'Ancien Testament, voir Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan, éd., *Introduction à l'Ancien Testament*, Paris, Genève, Labor et Fides, 2004 (Jean-Daniel Macchi, « Exode », p. 173-183 ; Adrian Schenker, « Lévitique », p. 186-195 ; « Deutéronome », p. 211-227). Ces différentes introductions assorties d'une bibliographie permettent d'appréhender clairement le contexte législatif.

sein des sociétés archaïques, l'affirmation (et la répétition) du rapport avec l'état de nature est fondateur et constitutif de la conscience de l'humanité. En effet, alors que nous lisons volontiers les sociétés anciennes comme étant proches de la nature, elles ne cessaient d'établir des médiétés complexes entre l'animalité et l'humanité, réaffirmant du coup la césure séparant ces polarités. C'est la limite qui crée l'identité.

Lectures philoniennes

Le texte biblique insiste particulièrement sur la question du sang. C'est en raison de l'importance particulière qui était donnée au sacrifice ; or, nous savons combien Philon fut intéressé par cette problématique qu'il associe au concept de *logos* dans le *Quis rerum divinarum heres sit*. La relecture philonienne de la Loi mosaïque est essentiellement philosophique. En ce qui concerne les interdits alimentaires, il ne peut en effet être question méthodologiquement de mettre sur le même pied des textes déclinant les *Mistvot* dans un contexte sacerdotal préexilique remanié après l'Exil par les savants (selon toute vraisemblance, eu égard à l'état des textes qui nous sont parvenus) et les commentaires de l'Alexandrin sur la vie quotidienne des thérapeutes. C'est bien sûr la question du genre de vie philosophique qui est abordée par Philon dans le *De Vita contemplativa*, et non des interdits liés à un corpus juridique[5].

Dans le *De Specialibus Legibus* IV, Philon aborde de façon assez systématique la question des interdits alimentaires[6]. Aussi, est-ce ce texte qui retiendra notre attention plus particulièrement dans cette étude. Le commentaire de Philon prend pour point de départ l'idée que chacun doit offrir à Dieu les prémices de son alimentation ; ainsi, il convient toujours de donner une part de ce dont on va se nourrir à la divinité. Cette considération doit être directement pontée avec l'idée de sacrifice, essentielle pour l'intelligence de l'œuvre de l'Alexandrin, comme l'a bien montré Marguerite Harl dans son introduction au *Quis rerum*[7].

Pour Philon, la liste des interdictions alimentaires bibliques est étroitement liée au principe de tempérance qui s'oppose directement à la quête de l'*hèdonè*, à savoir le plaisir. Cette façon de réguler la morale pratique est classique sous son calame quand il s'agit d'étudier des interdits/lois car il procède de même lorsqu'il explique

---

[5] Sur les thérapeutes et leur genre de vie, voir Baudouin Decharneux, « Philon et les thérapeutes d'Alexandrie », dans Florence Quentin, dir., *Le Livre des Égyptes*, Paris, Robert Laffont, 2014, p. 326-337 (sur le régime alimentaire, p. 331). Il apparaît clairement qu'il s'agit ici de rivaliser avec le genre de vie pythagoricien en insistant sur le végétarisme. Par ailleurs, l'instance sur l'*Hegkrâteia* (maîtrise de soi), en ce compris la pratique du jeûne, renforce l'idée de la lutte contre les passions (on peut parler de prémonachisme), comme l'indique également la thématique des banquets qui entretient la polémique non seulement contre les pratiques sociales du temps (opposition entre la débauche des banquets classiques et le chaste banquet des Thérapeutes), mais aussi l'hédonisme (opposition à l'intempérance).

[6] Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus, Lib. III-IV*, éd. André Mosès, Paris, Cerf, 1970.

[7] Philon d'Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres sit*, éd. Marguerite Harl, Paris, Cerf, 1966.

philosophiquement le sens de la circoncision [8]. On se souviendra également que la symbolique du serpent – et donc celle afférente au fameux ophidien du jardin d'Eden – est aussi associée à la logique du plaisir et à son rejet [9]. Ainsi, tous les animaux peuplant les trois éléments où l'homme peut prélever des êtres vivants pour sa subsistance, l'eau, l'air, la terre, qui sont particulièrement succulents et gras, sont interdits. Il s'agit, pour la Révélation, d'encourager la lutte contre l'insatiabilité, mal frappant les âmes et le corps, et donc de combattre la quête du plaisir. Ce combat favorise également l'hygiène de vie. Notons qu'à cet endroit, Philon évoque l'interdiction de manger de la viande de porc, une singularité du peuple juif sur laquelle on ironisait, et les poissons n'ayant pas d'écailles, fort prisés lors des banquets [10].

Pour l'Alexandrin, fort inspiré par l'éthique d'Aristote sur ce point, si l'on suit les interdits alimentaires bibliques, on devient adepte d'une voie moyenne rejetant à la fois un ascétisme exacerbé – l'exemple du genre de vie spartiate est évoqué – et une vie de plaisirs semblable à celle menée par les Ioniens et les Sybarites. Il s'agit avant tout d'une quête d'harmonie qui, sur le plan de la voie médiane, évite les excès (Aristote) et, sur le plan du genre, évoque sans la nommer la quête pythagoricienne de l'hygiène. Il faut accorder son corps comme on le fait lorsqu'on accorde une lyre en prenant la mèse comme référence. La valorisation de la lyre comme instrument sacré (on songe bien sûr à l'instrument d'Apollon), est évoquée par Philon lorsqu'il fustige les banquets profanes.

C'est donc un critère essentiellement moral qui préside à la logique des interdits alimentaires philoniens. Nous relevons ci-après les différents interdits en y associant le jugement moral justifiant le respect de la Loi.

Animaux chtoniens :

1. les fauves, se nourrissant notamment de chair humaine, ne peuvent être consommés car, en dépit de la saveur de certains d'entre eux, il ne peut être question d'appliquer la loi du talion à celui qui persécute (le fauve) pour faire justice à la victime (l'homme civilisé) ;
2. les animaux qui peuvent être consommés sont donc ceux qui relèvent de la catégorie des herbivores (le taurillon, l'agneau, le chevreau, le cerf, la gazelle, l'antilope bubale, le bouquetin, la gazelle « cul-blanc », l'antilope à sabre et la girafe) [11]. Philon prend bien soin de préciser que la décade n'est pas ici le fruit du hasard mais bien d'une logique sacrée (arithmologie). Ces animaux ont les pieds

[8] Cf. Baudouin Decharneux, « Interdits sexuels dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie », dans Jacques Marx, éd., *Religion et tabou sexuel*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990, p. 62-68.

[9] Sur ce point, voir notre article dans ce volume : « Les circonvolutions allégoriques du serpent d'airain ».

[10] Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus*, *op. cit.*, iv, 101. Les animaux marins sans écaille évoquent également ce que nous nommons les « fruits de mer ».

[11] Nous suivons la traduction d'André Mosès (Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus*, *op. cit.*, iv, p. 264-265 ; voir également p. 357-358 pour un commentaire sur la zoologie). Philon suit ici la terminologie de la *Septante*. L'hébreu ne permet pas d'identifier tous les animaux concernés, dont la fameuse girafe.

fourchus (la dualité des chemins de la vie)[12] et sont des ruminants (l'ingestion sage des enseignements). Les ruminants sont autorisés car ils évoquent la figure du bon élève, qui digère en ruminant les enseignements du maître…

Animaux aquatiques (comme pour les animaux de la terre, deux signes permettent de vérifier s'ils sont comestibles ou non) :

3. il faut qu'ils possèdent nageoires et écailles. En effet, ces êtres aquatiques peuvent nager à contre-courant sans être portés au caprice du courant. Ils montrent ainsi que l'âme doit lutter pour résister aux passions et à la quête du plaisir (110-112) ;
4. pour les reptiles que la démonstration semble tirer vers les animaux aquatiques, Philon distingue les rampants ou ceux ayant un nombre de pattes supérieur à quatre. Ceux-ci sont supposés inviter aux plaisirs du ventre. Ceux qui ont quatre pattes et peuvent bondir sont aussi autorisés (symbole de la possibilité de l'élévation). Les sauterelles font partie de ce dernier genre « reptilien ». Et Philon de s'envoler vers les cimes de la philosophie en montrant que, symboliquement, il s'agit du chemin authentique menant à la contemplation (115)…

Animaux aériens :

5. les animaux aériens se nourrissant éventuellement de chair humaine sont interdits (voir point 1 sur les fauves). Sont autorisés en revanche les colombes, les pigeons, les tourterelles, les grues, les oies, à savoir les animaux « aériens » domestiques et apprivoisés.

Interdictions particulières :

6. les viandes mortes, suite à une mort naturelle de l'animal ou par sa mort due à une prédation autre qu'humaine, sont interdites car il s'agit de montrer qu'en aucun cas l'homme ne calque son comportement sur les bêtes féroces. En outre des raisons évidentes liées à l'état de la charogne proscrivent une telle alimentation ;
7. les viandes tuées à la chasse sont interdites car la cynégétique développe l'orgueil et invite à se comporter comme les animaux participant à ce type de pratique sportive (par exemple le chien). En aucun cas, l'homme ne doit apprendre à se comporter comme un prédateur (au sens d'un guerrier jouissant de son butin) (121) ;
8. les viandes étouffées dans du sang et de la graisse ne peuvent être consommées. Cet interdit est immédiatement lié à la volonté d'absorber l'âme de l'animal qui est dans son sang. La lecture de Philon, inspirée du traité sur l'âme d'Aristote, fait ici explicitement mention de l'âme animale ; or, il ne peut être question de s'approprier ce qui est à Dieu. Constituée du souffle de Dieu (*pneuma*) qui lui donne vie, l'âme ne peut être mangée avec les chairs (123). La graisse quant à elle revient également à la divinité, comme l'indiquent les prescriptions relatives aux libations de graisse sur l'autel ou son usage comme huile pour les photophores ;
9. les excès, symbolisés par le vol de cailles (*Nombres* 11, 4 et s.), sont bien sûr formellement interdits comme l'indique la mort des goinfres qui s'étaient perdus dans une vaine convoitise. L'épisode biblique permet à Philon de montrer que la

[12] Voir p. 268 n. 2 sur la symbolique pythagoricienne du Y.

non-reconnaissance des biens divins ou leur confusion avec les biens matériels est un mal mortel pour l'âme.

Conclusions

Loin des considérations contemporaines sur les processus de classification des différentes espèces animales, Philon organise ses commentaires sur les interdits et lois alimentaires en adoptant une logique strictement philosophique. Si de prime abord, l'ensemble peut paraître assez éclectique voire hétéroclite, il n'en reste pas moins que l'Alexandrin s'efforce de comprendre la diversité des Lois au niveau des principes.

Pour mener à bien son entreprise, il met en tension un couple conceptuel d'opposés complémentaires : tempérance-plaisir. Il va de soi qu'il surdétermine le premier terme par rapport au second, privilégiant ainsi une lecture morale. C'est que le rapport à la matière, l'alimentation en ce cas, fait partie de la morale pratique et qu'il s'agit d'éviter à toute force les excès et d'exhorter à la tempérance.

Derrière une morale prônant la médiété et donc s'inscrivant ainsi directement dans le sillage de l'éthique d'Aristote, se profile toutefois une série d'allusions à la vie spirituelle. C'est alors l'invitation à la contemplation qui est valorisée et celle-ci relève plus directement de la pensée de Platon. Comme il en va souvent dans l'œuvre de l'Alexandrin, c'est un genre de vie spirituel qui est prôné comme morale « authentique ». On pourrait donc soutenir que les lois et interdits alimentaires ont une valeur propédeutique dont l'objet ultime est de préparer l'homme quotidiennement à élever son âme vers Dieu. Dieu est une question récurrente.

Les interdits alimentaires apparaissent ainsi comme une sorte de souci de Dieu constamment rappelé par un genre de vie ritualisé. S'il importe de respecter à la lettre les interdits – Philon, même en matière allégorique, maintient l'importance de la strate littérale –, c'est leur sens philosophique qui retient en dernière analyse l'intérêt de l'Alexandrin.

Enfin, on ne peut comprendre cette lecture philosophique des interdits/lois alimentaires sans faire référence à la logique du sacrifice et donc au fameux *logos tomeus* qui renvoie à la fois à la symbolique du Temple et à celle du sacerdoce. Nous nous proposons donc de prolonger cette lecture dans une publication suivante.

En ce, on peut jeter un pont entre l'œuvre de Philon et celle de Paul de Tarse, même si ce dernier évacua largement la lettre au profit de l'esprit.

Allégories animales et Symboles des évangélistes. Une histoire complexe et son incidence sur l'image médiévale Les principaux jalons

Jacqueline Leclercq-Marx

On considère habituellement que l'association de Matthieu à l'homme, de Marc au lion, de Luc au jeune taureau [1] et de Jean à l'aigle, est fondée sur une correspondance de type métaphorique qui s'est rapidement imposée par son évidence – à tout le moins depuis saint Jérôme [2]. Or la réalité est nettement plus nuancée : non seulement il s'est encore trouvé des voix discordantes après lui, mais encore doit-on garder à l'esprit que l'association de chacun des Vivants aux quatre évangélistes a été davantage *justifiée* par des allégories animales que *fondée* sur elles, même s'il est vraisemblable que la pertinence relative de certaines correspondances, ait pu infléchir le processus associatif dans un sens ou dans l'autre, ou du moins jouer un rôle dans sa fixation. Le présent article propose ainsi d'en rappeler les grandes étapes et de mettre en évidence leur incidence sur la représentation des évangélistes et de leur symbole dans l'art

[1] Le mot *vitulus* – littéralement « veau » – utilisé par les Pères latins et la plupart des théologiens postérieurs, est indifféremment rendu par « jeune taureau » ou « jeune bœuf » par les traducteurs et les commentateurs modernes que nous avons suivis. Les termes *iuvencus* et *bos* utilisés respectivement par Sedulius (voir *infra*) et saint Bernard (*Sermo ad praelatos in concilio convocatos*, 9) renvoient davantage le premier, au jeune taureau et le second, au bœuf. Ces variantes ne sont toutefois guère significatives.

[2] Abréviations : cc sl : *Corpus Christianorum*, *series latina*, Turnhout-Paris, Brepols ; csel : Coll. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne, Akademie-Verlag ; sc : Coll. *Sources chrétiennes*, Paris, Éditions du Cerf ; pl : Jacques-Paul Migne, *Patrologiae cursus completus, series latina*, Paris.

médiéval[3] – ordre de succession compris, aux fins de rendre compte des variantes attestées au niveau des images[4] avant qu'il se fixe à l'époque romane.

Comme on sait, les quatre Êtres appelés aussi « les Vivants », évoqués dans l'*Apocalypse* de Jean, procèdent des *Cherubim* décrits par le prophète Ézéchiel dans la Vision du Char de Yahvé : « Quant à leur aspect, ils avaient une face d'homme, et tous les quatre avaient une face de lion à droite, et tous les quatre avaient une face de taureau à gauche, et tous les autres avaient une face d'aigle. Leurs ailes étaient déployées vers le haut »[5] (*Éz*. 1, 10). Ce qui devient chez Jean, dans la vision du Trône de Dieu : « (…) Au milieu du trône, autour de lui, se tiennent quatre Êtres, constellés d'yeux par devant et par derrière. Le premier Être est comme un lion ; le deuxième Être est comme un jeune taureau ; le troisième Être a comme un visage d'homme ; le quatrième Être est comme un aigle en plein vol » (*Ap*. 4, 7-8)… Visions étranges et grandioses qui devaient inévitablement inspirer des commentaires aux Pères de l'Église[6], comme la Vision d'Ézéchiel en avait déjà suscité auprès des exégètes juifs.

À cet égard, les Pères de l'Église établirent précocement la relation entre un évangéliste et un Vivant particulier, tout en insistant sur l'unicité de « l'évangile

---

[3] Pour les périodes les plus anciennes, on lira avec profit Marie-Orange Poilpré, *Maiestas Domini : une image de l'Église en Occident (ve- ixe siècle)*, Paris, Cerf, 2005. En ce qui concerne les périodes ultérieures, voir principalement Yves Christe, *L'Apocalypse de Jean. Sens et développements de ses visions synthétiques*, Paris, Picard, 1996, p. 123-131 ; Yves Christe, *Les grands portails romans*, Genève, Droz, 1969, p. 135-145, ainsi qu'Éliane Vergnolle, « « Maiestas Domini » Portals of the Twelfth Century », dans Colum Hourihane, éd., *Romanesque Art and Thought in the Twelfth Century. Essays in Honor of Walter Cahn*, Princeton, Penn State University Press, 2008, p. 179-183 (article entier, p. 179-199, avec bibliographie), et Élisabeth Lucchesi Palli, « Evangelisten und Evangelistensymbole », dans Engelbert Kirschbaum, dir., *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, Fribourg, Herder, t. 1, 1968, col. 696-714, surtout col. 709-711. Voir aussi, surtout pour les très belles illustrations, Michel Fromaget, Majestas Domini. *Les Quatre Vivants de l'Apocalypse dans l'art*, Turnhout, Brepols, 2003.

[4] Voir *infra*, *passim* et n. 7. Pour ce qui est de l'ordre de succession des Vivants et des évangélistes / leur symbole dans les textes, voir Piotr Paciorek, « Les diverses interprétations patristiques des Quatre Vivants d'Ézéchiel 1, 10 et de l'Apocalypse 4, 6-7 jusqu'au xiie siècle », dans *Augustiniana*, t. 51, 2001, p. 151-218 (avec tableaux récapitulatifs).

[5] Les passages bibliques cités ici ont été repris à la traduction française faite sous la direction de l'école biblique de Jérusalem (*La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1998). À noter que les Quatre Vivants réapparaissent encore en *Éz*. 10, 1-22 et 43, 2-5.

[6] Voir principalement Kenneth Stevenson, « Animal Rites : The Four Living Creatures in Patristic Exegesis and Liturgy », dans *Studia Patristica*, t. 34, 2001, p. 470-492, et surtout Paciorek, « Les diverses interprétations patristiques des Quatre Vivants », *op. cit.*, ainsi que les études de Pierre-Maurice Bogaert, fondamentales pour notre propos : Pierre-Maurice Bogaert, « Les Quatre Vivants, l'Évangile et les évangiles », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 32, fasc. 4, 2001, p. 457-478 ; du même, en tant que préalable à l'étude précédente : « Ordres anciens des évangiles et tétraévangile en un seul codex », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 30, fasc. 3, 1999, p. 297-314. La lecture des essais de Michel Fromaget, *Le symbolisme des quatre Vivants*, Paris, Éditions du Félin, 1992 et de Philippe Pénéaud, *Les Quatre Vivants*, Paris, L'Harmattan, 2007 (Religions et Spiritualité) constitue par ailleurs une introduction aisée aux différentes problématiques évoquées ici.

tétramorphe »[7]. Néanmoins, comme on le verra, les variations dans l'attribution des symboles ont conduit à des justifications compliquées, pas toujours convaincantes, et de surcroît contradictoires, résultant de l'existence de trois systèmes différents dépendant en fait, de l'ordre présupposé des Vivants et des quatre évangiles, qui n'a pas toujours été celui que nous connaissons. Ce constat, solidement étayé par Pierre-Maurice Bogaert[8], lui a permis d'affirmer d'emblée qu'« [i]l n'y a donc pas à s'étonner si l'identification de tel évangile à tel Vivant a varié, puisqu'elle dépend d'une combinaison entre deux séquences variables »[9]. C'est ainsi que ce serait la généralisation de l'ordre courant des évangiles, combiné à la séquence des vivants en *Éz*. 1,10 qui aurait donné le système dominant depuis Jérôme.

Quel animal pour quel évangéliste ? De la justification aléatoire au fondement métaphorique (IIe-IXe s.)

Le premier Père à avoir explicitement mis les Vivants en relation avec les évangélistes fut Irénée de Lyon, dans son traité *Contre les hérésies* rédigé dans le courant du IIe siècle[10]. Ainsi, le lion fut-il associé à Jean, le taureau à Luc, l'homme à Matthieu et l'aigle à Marc. L'association entre le taureau et Luc était justifiée par la dimension sacerdotale de l'histoire du prêtre Zacharie, évoquée en début d'évangile, et le fait que le taureau était traditionnellement considéré comme un animal destiné au sacrifice. Celle entre Matthieu et l'homme, l'était par ailleurs, par la présence de la généalogie du Christ – de ses ancêtres *humains* donc – en début d'évangile également. Comme on le verra bientôt, ces deux métaphores, convaincantes, furent reprises dans maints commentaires ultérieurs avant de s'imposer définitivement. Inversement, l'histoire ne retint pas la corrélation entre Jean et le lion ni celle de Marc avec l'aigle – ce qui était peut-être inévitable à terme, la relation métaphorique entre les deux pôles fonctionnant souvent mal. C'est particulièrement net en ce qui concerne l'association entre Marc et l'aigle qui, chez Irénée, repose uniquement sur la présence liminaire d'une citation du prophète Isaïe, qui lui sert de prétexte pour affirmer que Marc « montre une image *ailée* de l'évangile ». Le rapport entre l'évangile de Jean et le lion est à peine plus évident. En effet, il n'est expliqué que par une idée très générale de puissance partagée par le Christ et l'animal : « Ainsi l'évangile selon Jean raconte sa génération prééminente, *puissante* et glorieuse, qu'il tient du Père ».

---

[7] C'est la raison pour laquelle Poilpré, *Maiestas Domini*, *op. cit*., p. 85, ne prend pas en compte l'ordre d'apparition des évangélistes au motif que « [c]ette idée d'ordre est contraire à la conception des évangiles comme un tout indissoluble et non hiérarchisé qui apparaît dans les sources ». Elle note par ailleurs pertinemment que leur prise en compte entraîne parfois des conclusions hasardeuses (p. 84, n. 3-4 et p. 85).

[8] Bogaert, « Les Quatre Vivants », *op. cit*., p. 457-478 ; Id., « Ordres anciens des évangiles et tétraévangile en un seul codex », *op. cit*., p. 297-314.

[9] Bogaert, « Les Quatre Vivants », *op. cit*., p. 458. On trouvera dans les deux articles cités en n. 8 plusieurs autres références textuelles complétant celles dont il est question ici.

[10] Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, 3, 11,8, éd. et trad. Alain Rousseau et Louis Doutreleau, *SC* 211, t. 2, 1974, p. 160-169. Les passages cités ont été repris respectivement aux p. 167-168 et 165.

C'est l'évêque de Pannonie, Victorin de Poetovio, mort en 304, qui développa le plus anciennement en latin les idées d'Irénée, dans son commentaire de l'Apocalypse [11]. Sans qu'on en soit surpris, les correspondances utilisées pour mettre en relation Jean et le Lion, ainsi que Marc et l'Aigle, sont à nouveau forcées : « L'animal semblable à un lion est *l'Évangile selon Jean* : les autres évangélistes ont en effet annoncé le Christ fait homme, tandis qu'il a, lui, annoncé le Christ qui était Dieu avant qu'il ne descendît et ne prît chair, par ces paroles : « Le Verbe était Dieu ». Et parce que sa voix est forte comme celle du lion rugissant, son annonce revêt le visage du lion ». Métaphore qui sera logiquement transposée à Marc, quand le lion lui sera attribué. Pour ce qui est précisément de ce dernier, Victorin de Poetovio ne l'associe pas d'emblée à un animal, à l'inverse de ce qu'il fait pour les autres évangélistes. Ce n'est que dans une sorte de conclusion qui synthétise leurs rapports mutuels, qu'il le rapproche de l'Aigle, sur la base des paroles par lesquelles commencent les évangiles. « Marc débute ainsi : « Commencement de l'évangile de Jésus-Christ, ainsi qu'il est écrit en Isaïe ». Cet évangile commence sous le vol de l'Esprit ; c'est pourquoi il est représenté par la figure de l'aigle en vol » [12].

Curieusement, Ambroise de Milan mit chacun des évangélistes en relation avec un des Vivants, mais sans véritablement les nommer, sauf Luc explicitement mis en rapport avec le bœuf – ce qui était par ailleurs logique dans un traité qui lui était dédié [13]. Il semble toutefois qu'on puisse en déduire les associations qu'on trouvera chez saint Jérôme, quelques années plus tard :

> Or les traits des animaux sont dessinés dans chaque livre, de telle sorte que le contenu de chacun s'accorde avec leur nature, leur puissance, leur prérogative ou leur caractère merveilleux. Sans doute tout cela se rencontre dans tous les livres ; et pourtant dans chacun d'eux, il y a comme une plénitude de telle ou telle caractéristique. L'un a raconté plus au long l'origine humaine [du Christ] et formé la moralité de l'homme par des préceptes plus abondants ; un autre commence par exprimer la puissance divine de ce Roi fils de roi, force de force, vérité de vérité, dont les ressources vitales ont déjà défié la mort ; le troisième prélude par un sacrifice sacerdotal et s'étend plus abondamment sur l'immolation même du taureau ; le quatrième a détaillé plus que les autres, les prodiges de la résurrection divine [14].

On notera avec intérêt que saint Ambroise est le premier à avoir attribué à l'un des animaux – à l'évidence le lion – le pouvoir de défier la mort – ce qui fait écho à une croyance ancienne qui est au cœur même d'une des « natures » du lion, évoquées dans le *Physiologus* [15]. Ainsi qu'on va le voir, cette référence est absente de chez Jérôme

---

[11] Victorin de Poetovio, *Sur l'Apocalypse*, 4, 3-4, éd. et trad. Martine Dulaey, *sc* 423, 1997, p. 67-69).

[12] *Ibid.*, p. 69.

[13] Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile de saint Luc*, *Prologue*, 7, éd. et trad. Dom Gabriel Tissot, *sc* 45, 1956, p. 44.

[14] Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile de saint Luc*, *Prologue*, 8, éd. et trad. Dom Gabriel Tissot, *sc* 45, 1956, p. 45.

[15] Voir mon article « Autour de la Bible de Floreffe (Région mosane, c. 1160). Questions d'iconographie », dans Sophie Balace, Alain Dierkens, Benoît Vandenbossche et Mathieu Piavaux, éd., *Actes du colloque L'Art mosan (1000-1250). Un art entre Seine et Rhin ? Réflexions,*

chez qui on trouve, en revanche, celle à la voix du lion rugissant dans le désert, associé à Marc :

> Or ces quatre évangiles avaient été annoncés depuis longtemps déjà, comme le prouve également le Livre d'Ézéchiel qui décrit ainsi sa première vision [16] : « Et au milieu, il y avait comme une ressemblance de quatre êtres vivants et leur visage était la face d'un homme, la face d'un lion, la face d'un jeune taureau et la face d'un aigle ». La première face, celle d'un homme, désigne Matthieu qui, dans son début, semble écrire l'histoire d'un homme : « Livre de la généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham ». La seconde désigne Marc, qui fait entendre la voix du lion rugissant dans le désert : « Voix de celui qui crie dans le désert : Préparez la voie du Seigneur, aplanissez ses sentiers ». La troisième face, celle du jeune taureau, préfigure l'évangéliste Luc qui commence son récit au prêtre Zacharie ; la quatrième, celle de l'évangéliste Jean qui prend des ailes d'aigle pour s'élancer plus haut encore et traiter du Verbe de Dieu [17].

On aurait pu imaginer qu'eu égard à son autorité, Jérôme allait rapidement imposer ses vues, mais cela prit un certain temps [18]. Saint Augustin estima même que son système de correspondances était à rejeter, comme d'ailleurs celui défendu par saint Irénée. En effet, pour l'auteur du *De consensu evangelistarum*, il était préférable d'adhérer à un autre système qui tînt mieux compte de « tout le dessein des Évangélistes », et pas seulement du début de leur écrit : « Il me semble que, en voyant le symbole des quatre Évangélistes dans les quatre animaux de l'*Apocalypse*, ceux d'après lesquels le lion représente saint Matthieu, l'homme saint Marc, le bœuf saint Luc, et l'aigle saint Jean [19], ont plus probablement saisi la vérité, que ceux qui attribuent l'homme à saint Matthieu, l'aigle à saint Marc et le lion à saint Jean. Ceux-ci ont voulu trouver la raison de leur conjecture dans les premiers mots des Évangiles, non dans tout le dessein des Évangélistes, dont ils auraient dû se rendre compte avec plus d'exactitude. » Il se hasarde dès lors à voir dans le lion la figure de Matthieu, parce qu'il « a surtout fait ressortir la *royauté* de Jésus-Christ ». Et de citer comme preuve les paroles de l'Apocalypse : « Le lion de la tribu de Juda est vainqueur, paroles qui nous présentent l'image du lion en même temps que le souvenir de la tribu dépositaire de *l'autorité royale*. De plus, c'est dans l'évangile selon saint Matthieu qu'il est parlé des Mages venus d'Orient pour chercher et adorer le *roi* des Juifs, dont une étoile leur avait appris la naissance (…) ». À Marc est associée la figure de l'Homme : « Saint-Marc n'a voulu parler ni de l'origine royale, ni de la parenté et de

---

Bilans, Perspectives (Bruxelles-Liège-Namur, 7-9 octobre 2015), sous presse, au sein duquel les références au *Physiologus* dans les commentaires exégétiques relatifs aux Symboles des évangélistes occupent une place centrale. Trois frontispices évangéliques de ladite Bible (XIIe siècle) y font par ailleurs écho.

[16] Ce qui montre que, comme Irénée, Jérôme applique aux quatre évangélistes la Vision d'Ézéchiel, avant de les mettre en relation avec un des Vivants.

[17] JÉRÔME, *Commentaire sur s. Matthieu*, *Prol.*, éd. et trad. Émile BONNARD, *SC* 242, t. 1, 1977, p. 64-65.

[18] Voir *infra*, *passim*.

[19] À savoir HIPPOLYTE DE ROME, *Commentaire sur Ézéchiel*, éd. Nathanaël BONWETSCH, *GCS*, 1897, p. 183, et ses suiveurs.

la consécration sacerdotale de Notre-Seigneur ; toutefois comme on peut le voir, il s'est occupé des faits qui appartiennent à l'humanité de Jésus-Christ, et paraît par conséquent n'avoir que l'homme pour emblème parmi ces quatre animaux ». On ne s'attardera pas sur les symboles de Luc et de Jean qu'Augustin associe lui aussi, respectivement au bœuf et à l'aigle, sur la base des comparaisons bien connues, mais reformulées joliment, notamment celle relative à l'aigle : « Par un vol hardi, il s'élève comme un aigle au-dessus des nuages de la faiblesse humaine, et contemple d'un regard très ferme et très perçant la lumière de l'immuable vérité »[20]. Quoi qu'il en soit, il ne joua guère de rôle décisif dans le processus associatif entre évangélistes et symboles animaux.



Figure 1. Plaque de cancel du patriarche Sigvaldus (dernier quart du VIIIe siècle), incorporée au Baptistère de Callixte. Cividale, Musée et Trésor de la cathédrale. Copyright Museo Cristiano e Tesoro del Duomo, parrocchia di santa Maria Assunta, Cividale del Friuli, Amurizio Marcuzzi.

En revanche, le poète Coelius Sedulius (Ve siècle) participa largement à la diffusion du système hiéronymien en le reprenant à son compte dans un célèbre quatrain du *Carmen paschale* : *Hoc Matthaeus agens hominem generaliter implet, / Marcus ut alta fremit vox per deserta leonis / Jura sacerdotii Lucas tenet ore juvenci*, / *More volans aquilae verbo petit astra Johannes*, « En faisant cela, Matthieu incarne pleinement l'homme. / Tel le lion à la voix profonde, Marc rugit dans le désert. / Par la bouche du taurillon, Luc maintient les droits du sacerdoce. / En volant à la façon de l'aigle, Jean, par le verbe, atteint les astres »[21]. En effet, ses vers précocement reproduits dans

[20] AUGUSTIN, *De consensu evangelistarum* 1,6(9), éd. Franz WEIHRICH, CSEL 43, 1904, p. 9.

[21] SEDULIUS, *Paschale Carmen*, 1, v. 355-358, éd. Johannes HUEMER, Victoria PANAGL, suppl., CSEL 10, 2007, p. 41-42. Traduction de François DOLBEAU dans Marie-Pierre LAFFITTE et Charlotte DENOËL, éd., avec la collaboration de Marianne BESSEYRE, *Trésors carolingiens*.

l'épigraphie lombarde – ils apparaissent sur le cartouche que tiennent les évangélistes figurés par leur symboles sur la plaque du patriarche Sigvaldus (Cividale) (fig. 1)[22] – furent ensuite fréquemment représentés dans les frontispices évangéliques et même parfois dans l'art monumental[23].

Il fallut toutefois attendre Grégoire le Grand pour qu'un pas soit franchi dans le sens d'une corrélation à ce point justifiée, qu'elle en devenait probante. Le moins qu'on puisse dire, est qu'il le fit dans des termes efficaces et ce, dès le début de sa quatrième *Homélie sur Ézéchiel* :

> Le saint esprit prophétique décrit les Vivants ailés en traits précis, afin que la précision même de la description nous fasse bien voir qu'ils figurent la personne des évangélistes, et pour que le langage de Dieu ne laisse rien d'incertain à notre interprétation. [suit le passage apocalyptique bien connu, puis :] Que les quatre Vivants désignent les saints évangélistes, le début même de chaque livre évangélique en est une preuve. Commençant par une généalogie humaine, Matthieu a droit d'être signifié par l'homme ; commençant par le cri dans le désert, Marc l'est avec justesse par le lion ; ouvrant son récit par un sacrifice, Luc l'est convenablement par un jeune bœuf ; commençant par la divinité du Verbe, Jean mérite de l'être par l'aigle, car lorsqu'il dit : Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu, quand il dirige son regard vers l'essence même de la Divinité, il fixe bien des yeux le soleil à la façon de l'aigle. Mais comme les élus sont tous membres de notre Rédempteur, et notre Rédempteur la tête de tous les élus, rien n'empêche que, ses membres étant désignés sous des figures, il le soit lui-même ainsi, en tous. Car Fils unique de Dieu, il s'est lui-même fait véritablement homme ; dans son sacrifice pour notre rédemption, il a daigné mourir comme le jeune bœuf ; par la vigueur de sa force, il s'est relevé comme le lion. On rapporte aussi que le lion dort les yeux ouverts ; dans la mort même, dont son humanité l'a rendu capable, notre rédempteur a veillé, demeurant immortel par sa divinité. Montant aux cieux après sa résurrection, il s'est élevé au monde d'en haut, tel l'aigle. Il est donc tout pour nous à la fois, devenu homme en naissant, jeune bœuf en mourant, lion en ressuscitant, aigle en montant aux cieux[24].

Livres manuscrits de Charlemagne à Charles le Chauve, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2007, p. 57.

[22] Ils sont aussi transcrits sur la plaque dite de saint Paulin, incorporée comme celle de Sigvaldus, dans le Baptistère de Callixte (Musée chrétien de Cividale). Toutefois seules les représentations des symboles de Luc et de Jean sont conservées. Par ailleurs, on en trouve déjà de brefs passages associés aux évangélistes, dans les Évangiles de saint Augustin (fin du VIe siècle), et même la totalité dans la table des canons placée en tête des Évangiles de Flavigny (c. 780).

[23] Voir *infra*, *passim*. Sur l'utilisation de ces vers dans l'art – époque romane comprise – on lira Robert Favreau, « Épigraphie et Miniatures. Les vers de Sedulius et les évangélistes », dans *Journal des Savants*, 1993, fasc. 1, p. 63-87 (repris dans Robert Favreau, *Études d'épigraphie médiévale*, Poitiers, Pulim, 1995, p. 515-530), auquel nous avons repris certains exemples et qui en comporte beaucoup d'autres.

[24] Grégoire le Grand, *Homélies sur Ézéchiel*, 4, 1, éd. et trad. Charles Morel, SC 327, 1986, p. 149.

À partir de là, les théologiens optèrent pour le système de concordance que Grégoire avait lui-même repris à Jérôme – à quelques exceptions près, toutefois. C'est ainsi que Primase et Bède continuèrent à se référer aux systèmes dépendant d'Augustin [25].



Figure 2. Évangiles de Gannat. Gannat (Allier), Musée municipal Yves Machelon. Copyright Mairie de Gannat.

Sans qu'on puisse vraiment s'en étonner, l'art conserve parfois le souvenir de ces choix déconcertants et parfois même contradictoires. Ainsi, dans l'illustration des

---

[25] Primase, *Commentarius in Apocalypsin*, 4, éd. Arthur W. Adams, *cc sl* 92, 1985, p. 53 ; Bède, *Explanatio Apocalypsis*, 1, 4, *pl* 93, 1862, col. 144.

Évangiles carolingiens de Gannat[26], Marc est entouré de vers montés en colonne dont les uns l'associent au lion et les autres, à l'aigle… alors qu'un lion ailé le surmonte (fig. 2) ! En l'occurrence, il s'agit à gauche, des vers déjà cités de Sedulius, *Marcus ut alta fremit vox per deserta leonis*, et à droite, de ceux de Juvencus (c. 325), *Marcus amat terras inter caelu[m]que volare, et vehemens aquila stricto secat omnia lapsu*, « Marc aime voler entre la terre et les cieux ; l'aigle vif fend tout [l'espace] en fondant en ligne droite ». Dans le frontispice de Jean sur lequel l'évangéliste apparaît avec l'aigle, l'opposition est moins apparente dans la mesure où les citations textuelles ne s'opposent pas de manière aussi visuelle. Mais elle n'en est pas moins présente. La citation de Sedulius liant Jean à l'aigle *More volans aquilae, verbo petit astra Iohannes*, est peinte sur le panneau violet servant de fond à son Symbole, alors que les vers de Juvencus l'associant au lion occupent la colonne de gauche qui fait face à celle de l'*Incipit*. On y lit : *Iohannes fremit ore leo similis rugienti, intonat aeterne pandens mysteria vitae*, « Jean gronde de la bouche pareil à un lion rugissant, il fait retentir sa voix en déployant les mystères de la vie éternelle ».

C'est toutefois l'unique cas qui nous est connu où les vers de Sedulius sont mis en concurrence avec d'autres. Dans la miniature carolingienne et, dans une moindre mesure, ottonienne, ils apparaissent toujours seuls et tels quels ou bien encore sous une forme dérivée. On les retrouve notamment dans plusieurs manuscrits issus de l'école de Tours[27] et de l'école franco-saxonne[28]. Dans ce dernier cas, c'est un distique dérivé d'un des hexamètres simples du quatrain de Sedulius[29] qui figure auprès du symbole, habituellement logé dans une *imago clipeata* (fig. 3) :

[26] Voir Jean-Baptiste Lebigue, Claudia Rabel et Patricia Stirnemann, « Les Évangiles de Gannat conservés au Musée municipal Yves Machelon (Allier) », *Art de l'enluminure*, t. 28, mars-mai 2009, p. 2-49 (avec bibliographie exhaustive), à laquelle nous avons repris les retranscriptions et les traductions qui suivent.

[27] Évangiles de Lothaire. Paris, bnf, ms lat. 266 (Saint-Martin de Tours, 849-851) et Évangiles de Du Fay. Paris, bnf, ms lat. 9385 (Saint-Martin de Tours, entre 843 et 851). Reproduction et commentaire dans Marie-Pierre Laffitte et Charlotte Denoël, éd., avec la collaboration de Marianne Besseyre, *Trésors carolingiens*. *Livres manuscrits de Charlemagne à Charles le Chauve*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2007, respectivement cat. 12, p. 56 et p. 102-103 et cat. 33, p. 155-156. On lira également avec intérêt le petit chapitre de Charlotte Denoël, « Les portraits des évangélistes dans les manuscrits carolingiens », p. 56-57, auquel nous avons repris tout ce qui concerne le quatrain de Sedulius.

[28] Notamment les manuscrits Paris, bnf, ms lat. 257. Évangiles dits de François ii (troisième quart du ixe siècle) ; Cologne, Schnütgenmuseum, ms G. 531 (vers 860-880) ; Cologne, Dombibliothek, ms Dom 14 (quatrième quart du ixe siècle). Reproduction et commentaire respectivement dans Laffitte et Denoël, *Trésors carolingiens*, *op. cit.*, cat. 56, p. 211-212 et Anton Von Euw, *Évangéliaires carolingiens enluminés*, trad. Jacques Foret, Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, 1990, cat. xi, 1 p. 47-49 ainsi que pl. 1 et 3, et cat. xi, 5, p. 56-58. Autres références dans Laffitte et Denoël, *Trésors carolingiens*, *op. cit.* (n. 27), p. 209. À noter que d'autres vers célèbres sont parfois associés à la représentation des évangélistes.

[29] Transcription et traduction dans Von Euw, *Évangéliaires carolingiens enluminés*, *op. cit.*, p. 47-48.

MATTHEVS HVMANA QVIA COEPIT PROMERE GENTE
HVMANI FORMAM STEMMATIS INDE VEHIT
Parce que Matthieu commence son évangile par la généalogie
humaine du Christ, il revêt l'apparence de la lignée humaine.

AVLA(M) TERRIBILI PERSTRINGIT FAMINE MARCVS
SCRIBITVR ET SPECIES INDE LEONIS EI
Marc ébranle l'espace d'une parole terrifiante,
aussi lui attribue-t-on l'aspect d'un lion.

IVRA SACERDOTII LVCAS SERMONE FATETVR
FORMA IVVENCVLI HINC SIBI RITE DATVR
Luc proclame [dans son évangile] les droits du sacerdoce ;
c'est pourquoi il est figuré à juste titre
comme un jeune taureau.

VT QVIA VERBORVM PENNIS SVPER ASTRA IOHANNES
HINC AQVILAE SPECIEM CELSA PETENTIS HABES
Parce que Jean s'élève au-delà des étoiles sur
les ailes des paroles,
Vous trouvez l'image d'un aigle qui s'élève
vers les cimes.
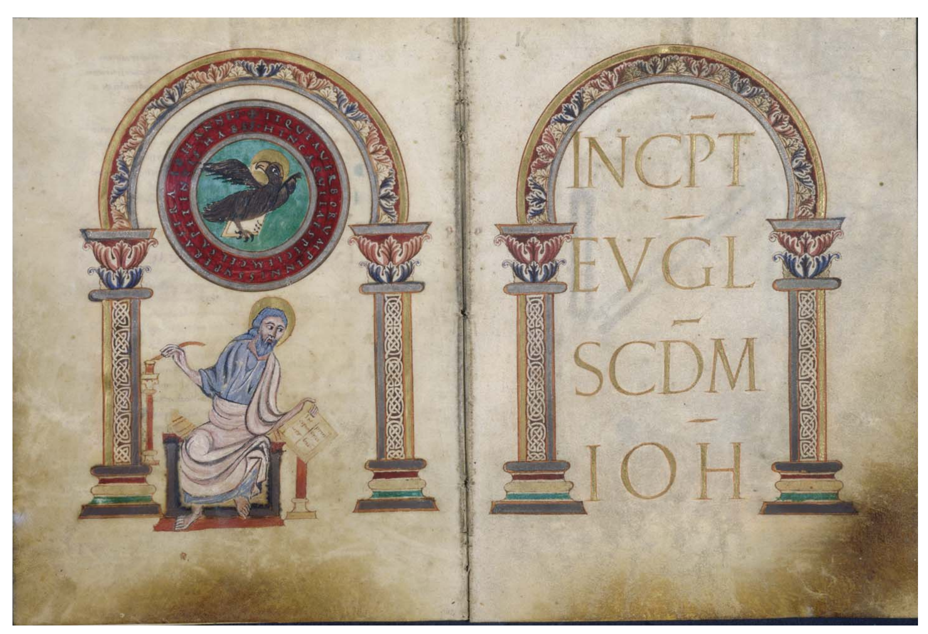


Figure 3. Cologne, Schnütgen, cod. G531, fol. 151v-152r (Saint-Amand, c. 860-880).
Copyright Rheinisches Bildarchiv Köln, rba_c012439.

Comme les vers qui sont associés au symbole de Jean le suggèrent fortement, ces distiques semblent avoir été composés dans le but d'accompagner des illustrations. Mais au-delà de leur intérêt dans leur rapport aux images, ils montrent qu'à l'époque carolingienne, on est définitivement passé d'une justification aléatoire des associations entre les évangélistes et leur symbole animal par des allégories, à des associations

fondées sur ces dernières. Pour le reste, la tradition écrite a eu peu d'influence sur la fixation de l'ordre des animaux tel qu'il apparaît dans l'art du Moyen Âge central : à ce niveau, c'est la stylistique ornementale romane qui semble avoir joué un rôle important.

La fixation tardive d'une composition séculaire

Curieusement, l'adoption quasi unanime du système hiéronymien n'eut aucun impact sur l'ordre de représentation des symboles des évangélistes, qui resta flou jusqu'au XIIe siècle. Pourtant Jérôme n'avait pas manqué de citer les évangélistes dans un certain ordre, manifestement voulu, avant de les corréler à leur symbole animal :

> Mais (…) cette Église (…) possède quatre angles et quatre anneaux grâce auxquels, comme l'Arche d'Alliance, la gardienne de la Loi, elle est portée sur des brancards inamovibles. *Le premier de tous est Matthieu*, le publicain surnommé Lévi. (…) *Le second est Marc*, interprète de l'apôtre Pierre et premier évêque de l'église d'Alexandrie. (…) *Le troisième, Luc*, est un médecin, un Syrien d'Antioche, dont on fit l'éloge pour son évangile. (…) *Le dernier, c'est l'apôtre et évangéliste Jean*, si cher à Jésus [30].

Auparavant, Ammonios d'Alexandrie (IIIe siècle) avait même accordé à l'évangile de Matthieu une prééminence de fait sur les trois autres, en combinant l'intégralité de son texte avec les passages des autres Évangiles en accord avec lui. Et ce, avant qu'Eusèbe de Césarée ne conçoive un type de concordance qui attribue une même importance aux quatre textes, et insiste par là même sur leur continuité. Une peinture étrange de l'Évangéliaire de Trèves, placée face au prologue de Jérôme, fait encore écho au système d'Ammonios. On y voit le symbole de Matthieu, l'Homme, portant comme autant de tabliers attachés à sa taille, les arrière-trains des symboles de Marc, Luc et Jean, respectivement le Lion, le jeune Taureau et l'Aigle (fig. 4). Ces derniers dépendent donc de lui, *stricto sensu* à tous les niveaux.

Quoi qu'il en soit, pendant tout le haut Moyen Âge, il existe plusieurs variantes dans la disposition des symboles des évangélistes autour du Christ en majesté, de l'Agneau divin ou de la Croix [31]. Si l'on lit de haut en bas, et de droite à gauche *par rapport au motif central*, l'une d'elles commence par l'homme, se poursuit par le bœuf et le lion puis se termine par l'aigle [32] (fig. 5). Une autre enchaîne l'homme, le bœuf, l'aigle et le lion (fig. 6) ; une troisième, l'homme, le lion, l'aigle et le bœuf (fig. 7) [33] ;

---

30 HIER., *In Math.*, préface, éd. et trad. Émile BONNARD, *SC* 242, 1977, p. 62-63.

31 Voir CHRISTE, *L'Apocalypse de Jean*, *op. cit.* (n. 3), où on trouvera de nombreux exemples, mais commentés dans une perspective différente de la nôtre.

32 Bien que les Évangiles de Gundohinus où est attesté pareil ordre semblent avoir été copiés sur un modèle ravennate du VIe siècle, l'iconographie du feuillet où sont peints les évangélistes accompagnés de leur symbole paraît d'origine occidentale sans qu'il soit possible de préciser un éventuel prototype. Voir Lawrence NEES, *The Gundohinus Gospels*, Cambridge Mass., The Medieval Academy of America, 1987, § 6 (Medieval Academy Books, vol. 95).

33 C'est sur la partie de tête du tombeau d'Agilbert (fig. 7) que cet ordre est le plus anciennement attesté. Même succession des symboles des évangélistes dans : Évangiles de Du Fay, Paris, BNF, ms lat. 9385 (Saint-Martin de Tours, entre 843 et 851) ; Évangéliaire de Saint-Vaast d'Arras, Arras, médiathèque, ms 1045 (233) (Saint-Vaast d'Arras, troisième quart du IXe s.).



Figures 4. Évangéliaire de Trèves. Dombibliothek, 61/134, fol. 5v (Echternach ? Milieu du VIIIe siècle, partie due à Thomas, scribe travaillant selon la tradition insulaire).
Copyright Museum am Dom Trier, Trier.

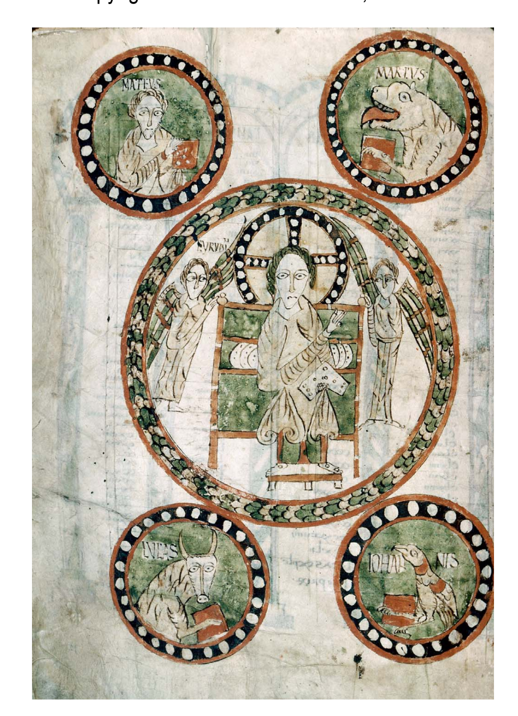


Figure 5. Évangiles de Gundohinus. Autun, Bibliothèque municipale, ms 3, fol. 12v (Vosevio, 754).
Cliché Bibliothèque d'Autun.

une quatrième, l'aigle, le lion, l'homme et le bœuf (fig. 8) ; une cinquième, l'aigle, le bœuf, l'homme et le lion (fig. 1)[34] ; une sixième, le bœuf, le lion, l'aigle et l'homme[35] ; une septième, le lion, l'homme, l'aigle et le bœuf[36]… Même si à l'origine, certaines de ces variantes ont peut-être été liées à l'ordre de succession des Vivants chez Ézéchiel et chez Jean ou se soient référées à un texte exégétique qui en proposait un autre, elles devinrent rapidement aléatoires quoique certaines d'entre elles aient eu la préférence de l'un ou l'autre *scriptorium*[37]. Au contraire, dans les structures horizontales – frises peintes ou tables de concordance – la succession (gauche – droite) homme, lion, bœuf et aigle[38], soit celle de Sedulius, a manifestement été privilégiée.

Si l'on en vient maintenant à l'ordre qui prévalut dans les *Maiestas Domini* à partir du XIIe siècle – soit suivant notre convention, l'homme, le lion l'aigle et le bœuf – il est vraisemblable que c'est la stylistique romane qui a imposé une composition symétrique dans laquelle les deux quadrupèdes se répondent dans la zone inférieure. En tout cas, il nous semble significatif qu'une œuvre liée au début du style roman, comme le célèbre Christ en majesté de Saint-Sernin de Toulouse, présente déjà une composition de ce type. L'adoption généralisée de cette disposition alla par ailleurs de pair avec la disparition définitive de la figure hybride combinant le corps de l'évangéliste et la tête de son symbole, qui avait marqué l'art des cinq siècles précédents[39] (fig. 6). Parallèlement, on cessa bientôt d'accompagner la représentation des évangélistes et de leur symbole des vers de Sedulius, tant dans la miniature que dans la sculpture.

Reproduction et commentaire dans Laffitte et Denoël, *Trésors carolingiens*, *op. cit.* (n. 27), respectivement cat. 33, p. 155-156 et cat. 60, p. 217-218. Dans les Évangiles de Fleury (Berne, Bibliothèque de la Bourgeoisie de Berne, Cod. 348, fol. 8v (Fleury, c. 820)), le remplacement du Christ par la main divine et l'absence des portraits des évangélistes doivent être mis en rapport avec l'aversion de l'évêque Théodulf d'Orléans pour les images.

[34] Et encore : Évangiles de Lothaire. Paris, BnF, ms lat. 266 (Saint-Martin de Tours, 849-851). Reproduction et commentaire dans Laffitte et Denoël, *Trésors carolingiens*, *op. cit.*, cat. 12, p. 86 (notice, p. 102-103).

[35] Évangéliaire. Ms. Vatican, BAV, cod. Ottob. lat. 79, fol. 4r (Nord de la France, fin IXe s.) ; Bible de León. León, Musée de la collégiale San Isidoro, ms 2, fol. 2r (León, 960).

[36] Ex. Valenciennes, Bibliothèque municipale, ms 69, fol. 138v (Saint-Amand ? IXe siècle). Reproduction dans Jean Hubert, Jean Porcher et Wolfgang Fritz Volbach, *L'Empire carolingien*, Paris, Gallimard, 1968, fig. 171.

[37] Ainsi, dans l'iconographie tourangelle, cette disposition est-elle chaque fois identique, à partir de la Bible de Grandval. Voir Laffitte et Denoël, *Trésors carolingiens*, *op. cit.* (n. 27), p. 155.

[38] Ex. Frise peinte : Évangiles de Saint-Médard de Soissons. Paris, BnF, ms lat. 8850 (École du Palais de Charlemagne – Aix-la-Chapelle – c. 800). Reproduction et commentaire dans Laffitte et Denoël, *Trésors carolingiens*, *op. cit.*, cat. 10, p. 97-100. Ex. Table de concordance : Évangiles de Flavigny. Autun, Bibliothèque municipale, ms 4, fol. 8 (Est de la France, fin du VIIIe siècle).

[39] René Crozet, « Les premières représentations anthropo-zoomorphiques des évangélistes (VIe-IXe siècles) », dans André Loyen, éd., *Études mérovingiennes*. *Actes des Journées de Poitiers (Poitiers, 1er-3 mai 1952)*, Paris, Picard, 1953, p. 53-63, et du même, « Les représentations anthropo-zoomorphiques des évangélistes dans l'enluminure et dans la peinture murale aux époques carolingienne et romane », dans *Cahiers de Civilisation médiévale*, t. 1, fasc. 2, 1958, p. 182-187.



Figure 6. Évangiles de Sainte-Croix de Poitiers. Poitiers, Médiathèque, ms 17 (165), fol. 31 (Corbie ? Époque carolingienne). Cliché : Poitiers, Médiathèque François-Mitterrand, Olivier Neuillé.



Figure 7. Jouarre (Seine-et-Marne). Abbaye, crypte nord. Tombeau de l'évêque Agilbert, décor de la partie de tête (VIIe siècle). Cliché : Abbaye Notre-Dame, droits réservés.



Figure 8. Plat de reliure de Tuotilo. Saint-Gall, Stiftsbibliothek, cod. 53 (Saint-Gall, c. 900).
Cliché : Stiftsbibliothek St. Gallen.

Cette habitude ne survécut vraiment que dans la peinture monumentale de la région pyrénéenne, dans laquelle on relève plusieurs exemples d'époque romane : à Saint-Martin de Fenollar, à Santa Maria de Mur (peinture détachée et conservée au Museum of Fine Art, Boston) et à Saint-Sauveur de Casesnoves [40]. La présence à l'abbaye de Ripoll du recueil de Sedulius – dûment mentionné dans un inventaire de 1047 – explique à l'évidence le maintien de cette tradition en Catalogne [41].

On le voit, l'histoire de l'association entre un évangéliste et un animal présenté comme son symbole est compliquée, et sa relation avec les images ne l'est pas moins. Il n'en reste pas moins qu'elle jette quand même une lumière bienvenue sur certains aspects moins connus d'une iconographie pourtant très familière.

---

[40] Mise en contexte dans Manuel Castiñeiras, « Les centres de production picturale en Roussillon », dans Manuel Castiñeiras, Anne Leturque, Géraldine Mallet, Olivier Poisson et Juliette Rollier-Hanselmann, *Du fragment à l'ensemble : les peintures murales de Casesnoves*, Montpellier, Direction régionale des affaires culturelles du Languedoc-Roussillon, 2015, p. 33. À ces trois exemples, on peut encore ajouter celui de Saint-Plancard, en Haute-Garonne.

[41] En ce qui concerne Casesnoves, à cette explication s'ajoute la présence de vers de Sedulius dans l'Évangéliaire de Saint-Michel de Cuxa – abbaye dont Casesnoves dépendait.

Les animaux dans les cosmographies arabes médiévales

Jean-Charles Ducène

Introduction

Il n'y a pas à proprement parler de zoologie[1] chez les auteurs arabes du Moyen Âge malgré la traduction de l'*Histoire naturelle* d'Aristote[2] en arabe dès le VIIIe-IXe siècle par Yaḥyā ibn al-Bitrīq. Et l'influence laissée par l'ouvrage zoologique de Timothée de Gaza reste marginale[3]. Quand on choisit comme point de vue l'organisation du savoir, on remarque qu'Ibn al-Nadīm ne prend même pas la peine d'accorder une rubrique à la zoologie dans son catalogue. Il faudrait plutôt parler de zoographie

[1] Herbert Eisenstein, *Einführung in die Arabische Zoographie*, Berlin, D. Reimer, 1990 ; Manfred Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden, Brill, 1972, p. 5-61 ; Mohammed Hocine Benkheiria, dir., *L'animal en islam*, Paris, Les Indes savantes, 2005 ; C. Richard Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, Oxford, Oneworld Publications, 2006 ; Robert Delort, *Les animaux ont une histoire*, Paris, Seuil, 1984, p. 56-58 (à considérer avec prudence).

[2] Ms B.M. Add. 7511, qui contient *Les Parties des animaux*, la *Génération des animaux*, l'*Histoire des animaux*. Il faut savoir que la tradition arabe a réuni les trois traités d'Aristote connus comme *l'Historia animalium*, *De partibus animalium* et *De generatione animalium* dans un ensemble portant le titre de *Fī ṭabā'i' al-ḥayawān*, voir Remke Kruk, *The Arabic version of Aristotle's Parts of Animals, Book XI-XIV of the Kitâb al-hayawân*, Amsterdam-Oxford, North-Holland, 1979. Pour un aperçu plus large, Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums. III : Medizin – Pharmacie – Zoologie – Tierheilkunde bis ca 430 H.*, Leiden, Brill, 1970, p. 345-380 ; Remke Kruk, « Timotheus of Gaza's On Animals in the Arabic tradition », dans *Le Muséon*, t. 114, 2001, p. 355-387.

[3] Albert Z. Iskandar, « A Doctor's book on zoology : al-Marwazî's Tabâ'i' al-ḥayawân (Natures of animals) re-assessed », dans *Oriens*, t. 27/28, 1981, p. 266-312 ; Kruk, « Timotheus of Gaza's On Animals in the Arabic tradition », *op. cit*. Nous travaillons Arnaud Zucker et moi-même à l'édition du corpus de textes attribuables à Timothée de Gaza.

ou de préoccupations zoologiques que l'on retrouve dans plusieurs domaines des savoirs de l'époque comme la lexicologie, l'exégèse, la littérature ou la médecine, et encore dans ce dernier cas pour tirer des animaux des substances médicales et non pour les étudier en eux-mêmes. Lorsque l'animal apparaît dans la littérature morale, c'est pour servir d'expédient à l'homme : on lui confère un comportement humain qui sera alors critiqué, comme dans le cas des célèbres « fables » du *Kalīla wa-Dimnā* d'Ibn al-Muqaffa'. De manière plus subtile, on peut aussi aborder une question philosophique par les yeux d'un animal, comme lorsque les Iḫwān al-Ṣafā' convoquent les animaux devant le roi des djinns pour se plaindre du comportement des hommes à leur égard [4]. On retrouve également un bestiaire moral dans les versions arabes du *Physiologus* [5]. Ce traité d'histoire naturelle gréco-alexandrin concernant les animaux, les plantes et les pierres ainsi que leurs propriétés interprète dans un sens symbolique chrétien ou biblique les qualités naturelles des animaux. L'exemple le plus abouti de cette littérature zoographique est le *Livre des animaux* (*Kitāb al-ḥayawān*) d'al-Damīrī [6] (*ca* 1341-1405) dont le brouillon fut terminé en 773/1371-1372. Il ne concerne pas seulement la zoologie mais touche aussi au folklore car al-Damīrī y rassemble un grand nombre de traditions pour tel ou tel animal. Ceux-ci sont d'ailleurs classés par ordre alphabétique. Il passe en revue l'aspect philologique du nom de l'animal, sa description et ses habitudes, s'il est mentionné dans les *ḥadīṯ*, si sa chair est mangeable ou pas, les proverbes qui le mentionnent, les propriétés médicales ou magiques qui lui sont attribuées, etc. L'auteur énumère ainsi mille soixante-neuf articles mais certains animaux apparaissent sous plusieurs noms ou sont fabuleux. On en compte finalement sept cents. Par ailleurs, dans les encyclopédies de sciences naturelles ou cosmographies, classer les animaux permet aussi de classer la création et de situer l'humain, ainsi que de définir la frontière entre l'homme et l'animal. Classer c'est aussi maîtriser, comprendre. Ce relatif désintérêt pour une compréhension à la fois analytique et globale de l'animal n'interdit pas des observations écologiques et éthologiques de la part de certains savants, comme celles

[4] Yves Marquet, *La philosophie des Iḫwān al-Ṣafā'*, Paris, Arché, 1999, p. 179-204 ; Iḫwān al-Ṣafā', *The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn : an Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 22*, éd. et trad. Lenn E. Goodman et Richard McGregor, Oxford, Oxford University Press, 2009.

[5] Le texte grec fut traduit en syriaque, et cette version donna naissance à deux versions en arabe, une courte contenant onze notices animalières et une longue attribuée à Grégoire de Naziance, qui en contient vingt-sept. Gérard Troupeau, « Une version arabe du Physiologus », dans *Mélanges offerts à Fr. Graffin, Parole de l'Orient*, t. vi-vii, 1975-1976, p. 237-250, réimprimé dans Gérard Troupeau, *Études sur le christianisme arabe au Moyen Âge*, Aldershot, Variorum Reprint, 1995 ; Sibylle Wentker, *Der arabische Physiologus*, Vienne, Universitätsbibliothek der Universität Wien, 2004.

[6] Al-Damīrī, *Kitāb al-ḥayawān*, Beyrouth, Dār Iḥyā' al-turāṯ al-'arabī, s.d.

de ʿAbd al-Laṭīf[7] au XIIe siècle en Égypte. Enfin, l'emploi de l'animal (voir *infra*) et son entretien entraînèrent l'apparition d'une littérature vétérinaire[8].

Cependant, c'est bien la place des animaux dans la création et la prise en compte de celle-ci dans une perspective piétiste qui amena les penseurs musulmans du Moyen Âge à les faire entrer dans une réflexion plus globale.

Définitions

La réalité animale était bien sûr connue des observateurs arabes avant l'influence du legs hellénistique et cette coexistence prédétermina le système de classification selon des définitions que la lexicologie arabe a conservées. Ce sont elles qui déterminèrent les catégories et les oppositions qui les organisent. Quelle est cette terminologie[9] ? Le terme le plus généraliste est *ḥayawān*, car il recouvre tout ce qui vit. Vient ensuite *dābba*, pl. *dawābb*, qui désigne l'animal qui bouge horizontalement ; le trait caractéristique est la locomotion, indépendamment des organes qui l'assurent et du milieu, que l'animal possède ou non la raison. Un être amphibie et un oiseau qui se pose sont des *dābba*. Généralement ce seront des bipèdes ou quadrupèdes. L'homme est un *dābba* en ce sens, quoique le sens soit aussi plus restreint aux montures. Mais un poisson n'est pas un *dābba*. D'une acception plus restreinte est *bahīma*, pl. *bahā'im*. Il désigne l'animal non doué de raison, donc sans langage articulé, d'où le bétail, gros ou petit, herbivore ou pas. Le rapport à l'homme intervient comme critère avec le lexème *naʿam*, pl. *anʿām*, qui recouvre quatre espèces, caprins, ovins, bovins et camélidés, caractérisées par leur domestication. Leur production est utile à l'homme dans ses besoins ; ce sont des animaux de boucherie et ils vivent en troupeau. Un autre terme général est *ṭayr*[10], qui a pour sens tout ce qui vole ou qui dispose d'ailes, aussi les insectes ou les chauves-souris. Il est aussi valable pour les poules, les dindes et les autruches. Quant aux animalcules, on les trouve désignés par *ḥašarāt* et *hawāmm*. Le premier terme porte sur les petits animaux qui vivent sur le sol, c'est la proximité avec ce substrat qui est le caractère distinctif, ce sont aussi les insectes pourvus d'ailes (sans plumes ni os). *Hawāmm* quant à lui désigne plutôt les insectes rampants, issus de la poussière, des fruits des arbres, etc. Ils sont à la frontière entre l'animal et le végétal. Ils ne se reproduisent pas non plus comme les autres animaux. Le mode d'alimentation intervient aussi avec *sabuʿ*, pl. *sibāʿ* qui englobe les carnassiers qui ont pour caractéristique d'être des mangeurs de viande, avec une distinction particulière : *sibāʿ al-waḥš* (quadrupèdes) et *sibāʿ al-ṭayr* (rapaces).

---

7 Philippe PROVENÇAL, « Observations zoologiques de ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī », dans *Centaurus*, t. 35, 1992, p. 28-45 ; ID., « Nouvel essai sur les observations zoologiques de ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī », dans *Arabica*, t. 42, fasc. 2, 1995, p. 315-333.

8 Housni Alkhateeb SHEHADA, *Mamluks and Animals. Veterinary Medecine in Medieval Islam*, Leiden, Brill, 2013. L'intérêt pour les animaux se retrouve notamment dans la littérature cynégétique et hippologique, voir respectivement Muhammad ibn Manglî al-Nâsirî, *De la Chasse*, trad. François VIRÉ, Paris, Sindbad, 1984 et Abou Bakr ibn Badr, *Le Nâceri. Cheval en terre d'Islam au XIVe siècle*, trad. Mohammed MEHDI HAKIMI, Paris, Errance, 2006.

9 Charles PELLAT, « Ḥayawān », dans *Encyclopédie de l'Islam*, t. 3, Leiden, Brill, 1966, p. 313-319.

10 François VIRÉ, « Ṭā'ir », dans *Encyclopédie de l'Islam*, t. 10, Leiden, Brill, 1998, p. 127.

Certains de ces termes réapparaissent dans le Coran [11]. La systématique ou plutôt les systématiques qu'il renferme ne sont cependant guère réfléchies. Elles s'appuient forcément sur le lexique arabe et témoignent d'une appréhension anthropocentrique du phénomène animal, où l'on distingue les animaux utiles des bêtes nuisibles. Un terme déjà vu est celui de *an'ām* qui désigne les animaux grégaires et domestiqués, qui sont d'ailleurs distinctement définis (VI, 143-144) : les bovins, les caprins et les chameaux. Le texte fait cependant allusion à d'autres animaux que l'environnement de l'Arabe du VIIe siècle lui permettait de connaître, qu'il soit expressément mis au service de l'homme comme l'âne, le mulet et le cheval (XVI, 8), ou qu'il soit sauvage à l'instar du loup et du lion. Les insectes, bien qu'ils ne soient pas définis comme tels, se retrouvent évoqués par la mention de l'abeille, de la fourmi, de la mouche et de l'araignée. Une première taxinomie est donnée quand on lit (XXIV, 45) : « Dieu a créé tous les êtres vivants (*dābbat*) à partir de l'eau. Certains d'entre eux rampent (litt. *yamšī* « marche ») sur leur ventre ; certains marchent sur deux pattes et d'autres sur quatre ». Dans la Bible, on trouvait déjà la division entre quadrupèdes, oiseaux, reptiles et poissons (I. *Rois*, V, 13 – I. *Rois,* IV, 33).

Cependant, ces animaux sont issus de la création pour être au service de l'homme (VI, 142 ; XVI, 5-8, 66, 80 ; XXIII, 21-22 et passim) et ils sont aussi des signes de la puissance manifeste de Dieu (II, 164 ; XXXI, 10 ; XLII, 29 et *passim*), comme les oiseaux qui volent uniquement grâce à Son soutien (XVI, 79 ; LXVII, 19). Cette interprétation de l'animal comme expression de la puissance de Dieu sera à la base des motivations des cosmographes ultérieurs.

Ǧāḥiẓ : la littérature et les animaux [12]

C'est par la littérature et l'esprit de dévotion que les animaux entrèrent surtout dans la littérature savante. Mais lorsque les animaux entrent en littérature, ce n'est pas sous l'aspect d'une présentation zoologique, mais plutôt comme partie d'une culture générale dont ils forment un aspect. Les auteurs [13] rassemblent ainsi des traditions sur les animaux provenant de domaines différents comme la littérature grecque, les traditions arabes, les proverbes, la poésie, le *ḥadīṯ,* et ce matériel est mis en ordre sous les différentes rubriques déjà évoquées : les animaux hybrides, les animaux domestiques (*an'ām*), les prédateurs (*sibā'*), les oiseaux et les animaux rampants.

---

[11] Anne A. AMBROS, « Gestaldung und Funktionen des Biosphäre im Koran », dans *Zeitschrift der Morgenlandischen Gesellschaft*, t. 140, 1990, p. 290-325 ; Herbert EISENSTEIN, « Animal Life », dans Jane Dammen MCAULIFFE, éd., *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden, Brill, 2001, p. 93-101 ; Sara TLILI, « The Meaning of the Qur'anic Word 'dabba': 'Animals' or 'Nonhuman Animals' », dans *Journal of Qur'anic Studies*, t. 12, 2010, p. 167-187.

[12] Jâhiz, *Le cadi et la mouche. Anthologie du Livre des Animaux*, trad. Souami LAKHDAR, Paris, Sindbad, 1988.

[13] Friedrich Simon BODENHEIMER et Lothar KOPF, *The Natural History Section from a 9th Century « Book of Useful Knowledge* », Leiden-Paris, 1949 ; Lothar KOPF, trad., « The Zoological Chapter of the Kitâb al-Imtâ' wa-l-Mu'ânasa of Abû Ḥayyân al-Tauḥîdî (10th century). Translated from the Arabic and annotated », dans *Osiris*, t. 12, 1956, p. 390-466.

Les animaux sont là pour démontrer la magnificience de Dieu par l'étude d'un élément de la création. On y retrouve des éléments folkloriques, légendaires, voire issus des traditions arabes.

Le point de départ est certainement Ǧāḥiẓ dont le *Livre des animaux*, tout en se revendiquant d'Aristote [14], accumule surtout sur le mode du divertissement intellectuel une série de remarques, d'observations, de citations sur les animaux mais avec comme perspective de montrer la justesse de la création et du dessein de Dieu. Il ne s'intéresse cependant pas aux poissons car les marins sont trop prompts à exagérer les choses de la mer [15]. Ses remarques concernent au total trois cent cinquante animaux et touchent l'anatomie, l'accouplement, la reproduction, le mode de vie, l'influence du biotope, la médecine, l'éthologie, etc. Sa catégorisation est néanmoins personnelle : il divise la création en semblable (*muttafiq*), différent (*muḫtalif*) et opposé (*mutadādd*). À cela il superpose une division en inorganique (*ǧamād*) et organique (*nāmin*). Les êtres organiques se subdivisent en animaux et végétaux, et les animaux eux-mêmes se divisent en quatre groupes : ceux qui marchent, ceux qui volent, ceux qui nagent et ceux qui rampent. On retrouve ainsi la division biblique susmentionnée entre quadrupèdes, oiseaux, reptiles et poissons. Ǧāḥiẓ se rend compte que d'un point de vue pratique, ce classement n'est pas optimal et il mêle alors d'autres critères comme le mode de vie ou l'habitat pour proposer un autre classement qui prend en compte le mode de locomotion, en distinguant ceux qui marchent (les hommes, les quadrupèdes, les bêtes féroces, les insectes non ailés) de ceux qui volent, parmi lesquels il distingue aussi les oiseaux carnivores, les gros granivores, les insectes ailés. Sa taxinomie mêle tradition arabe, apport musulman, observation et empirisme.

Les sciences naturelles et la médecine

Si les animaux intègrent les Belles Lettres comme motifs que les auteurs développent, ils se retrouvent aussi dans les ouvrages de sciences naturelles ou de médecine, quand on considère que certaines de leurs parties ont un usage thérapeutique, interragissent malignement avec la santé de l'homme ou simplement offrent des exemples anatomiques. Ainsi, le médecin Abū Ǧa'far Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abī al-Aš'aṯ (m. *ca* 360/970) [16] est l'auteur d'un *Kitāb al-ḥayawān* (« Livre des animaux ») d'un tout autre genre que les ouvrages littéraires. Cet ouvrage n'est connu que par un manuscrit incomplet (Oxford, Bodl. Hunt 534/6) et des citations. L'originalité d'Abū Ǧa'far est qu'il n'applique pas aux animaux les théories aristotéliciennes mais celles de la médecine de l'époque, à savoir celles des humeurs et du déterminisme géographique. Il partage ainsi les animaux en trois catégories :

---

[14] Des trois traités d'Aristote, c'est surtout *l'Histoire des animaux* qui alimente sa réflexion. Voir André Miquel, *La géographie humaine du monde musulman*, t. i, Paris, Mouton, 1968, p. 45-47 ; Bel Haj Mahmoud Nefti, *La psychologie des animaux chez les Arabes, notamment à travers le Kitâb al-hayawân de Djaḥiz*, Paris, Klincksieck, 1977.

[15] Jâhiz, *Le cadi et la mouche*, *op. cit.*, p. 327-328.

[16] Remke Kruk, « Ibn Abi-l-Ash`ath's *Kitâb al-hayawân* : a Scientific Approach to Anthropology, Dietetics and Zoological Systematics », dans *Zeitschrift für die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, t. 14, 2001, p. 119-168.

– les animaux dominants, c'est-à-dire les hommes : leur constitution (*mizāğ*) est en accord avec les différents habitats ;
– les animaux dominés : ce sont les animaux domestiques, subdivisés selon leurs usages ;
– ni dominants ni dominés : les animaux sauvages, le chapitre est subdivisé en seize sections selon le couple des éléments qui prédomine dans leur constitution (eau-terre, etc.).

Ce sont des sections très détaillées où sont abordés les caractéristiques, l'habitat, la manière de se mouvoir, etc.

Un de ses confrères ultérieurs, Šaraf al-Zamān Ṭāhir al-Marwazī[17] (m. ap. 578/1124-25), qui fut l'un des médecins du sultan Malik Šāh, rédigea un *Kitāb ṭabā'i' al-ḥayawān* (« Livre des caractères naturels des animaux ») un peu différent. Il justifie toutefois son propos d'une manière éclairante : « Puisque les animaux sont les créatures les plus nobles dans ce bas-monde, nous désirons leur consacrer un livre dans lequel nous mentionnerons leur genre, leur espèce, les individus, les caractéristiques disctinctives (*fuḍula*^*hā* *wa-ḫawāṣa*^*hā*), leur habitat, leur tempérament, leur usage et mésusage ». Et al-Marwazī après avoir consacré son premier chapitre à l'homme, subdivise le règne animal en quatre catégories traitées chacune dans un chapitre, qui révèlent cependant une taxinomie incohérente, à la fois anthropocentrique et écologique. La première catégorie traitée recouvre ainsi « Les animaux domestiques (*al-bahā'im*), les animaux sauvages, les animaux de proie et les autres quadrupèdes », puis il aborde systématiquement « Les oiseaux terrestres et aquatiques », « Les créatures rampantes et venimeuses (*al-ḥašarāt*) » et finalement « Les animaux marins ». Ce qui lui permet de rassemnbler des observations et des citations d'auteurs anciens sur cent soixante-dix-huit animaux, dans l'état actuel des manuscrits.

Quant aux ouvrages de pharmacopée qui prennent en compte les animaux, les plus représentatifs sont ceux attribués à Ibn Baḫtīšū', en tout ou en partie, à commencer par le *Manāfi' al-ḥayawān*[18] (« Les avantages des animaux »). Ce sont les propriétés supposées des animaux qui sont mises en exergue en vue d'une utilisation médicale, mais sans que soient démontrés les effets thérapeutiques ou physiologiques qu'on leur concède. On y trouve aussi des éléments zoologiques, magiques et folkloriques sans que l'animal soit pensé à l'intérieur du vivant ou de la création.

Les cosmographies arabes ou encyclopédies de sciences naturelles

Cette démarche épistémologique plus globale se rencontre dans une série d'ouvrages persans et arabes appelés anciennement cosmographies mais que l'on peut considérer, à la suite de Syrinx von Hees[19], comme des encyclopédies de

---

[17] Iskandar, « A Doctor's book on zoology », *op. cit.*

[18] Carmen Bravo-Villasante, *Libro de los utilidades de los animales*, Madrid, Fundación universitaria española, 1980 ; Anna Contadini, *A World of Beasts : A Thirteenth-Century Illustrated Arabic Book on Animals (the Kitāb na't al-Ḥayawān) in the Bakhtīshū Tradition*, Leiden, Brill, 2012.

[19] Syrinx von Hees, *Enzyklopädie als Spiegel des Welbildes : Qazwinis Wunder der Schöpfung : eine Naturkunde des 13. Jahrhunderts*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2002 ; Jean-Charles Ducène, « Les encyclopédies et les sciences naturelles dans le monde arabe

sciences naturelles. Si le premier ouvrage à inaugurer le genre et à lui donner son titre éponyme est l'ouvrage persan *'Aǧā'ib al-maḫlūqāt*, « Les merveilles de la création » de Muḥammad al-Ṭūsī[20], c'est l'ouvrage arabe au titre identique de Zakariyyā' al-Qazwīnī (*ca* 1203-1283) qui popularise la démarche, car il sera traduit dans les trois langues de l'islam. Al-Qazwīnī est un auteur persan mais dont toute l'œuvre est en arabe. Il eut avant tout une carrière de juriste étant un cadi qui travailla en Irak.

Dans l'histoire du développement de la littérature scientifique orientale, l'apparition des ouvrages de Muḥammad al-Ṭūsī et de Zakariyyā' al-Qazwīnī se situe au croisement de deux courants, un courant encyclopédique, dont les premières manifestations se retrouvent au IXe siècle, et un courant « spéculatif » qui s'émerveille de la création. L'esprit encyclopédique, indépendamment des inclinations des auteurs, cherche à synthétiser et arranger les connaissances pour les rendre plus facilement assimilables par le lecteur. Mais lorsque finalement ce savoir touche à la création, le connaître devient affaire de dévotion. On peut trouver l'origine de cette démarche dans un ouvrage inédit du pseudo-Ǧāḥiẓ le « Livre de l'avertissement et de la réflexion[21] » (*K. al-'ibar wa-l-i'tibār*) dont le but avoué est d'énumérer les merveilles de la nature comme des preuves de la sagesse divine. Avant de se lancer dans son énumération, l'auteur cite des ouvrages syriaques comme modèle ainsi qu'un ouvrage pehlevi écrit à l'époque omeyyade par un certain Yasū (?) Maṭrān Fāris. L'ouvrage n'a cependant aucun plan et est constitué d'une succession de phrases du genre : « Réfléchis sur les levers du soleil, réfléchis aux étoiles », etc. On retrouve une aspiration identique dans les introductions des encyclopédies de sciences naturelles. L'univers y est conçu comme une chaîne de manifestations de l'omnipotence divine. Et au bout de cette chaîne, la créature la plus parfaite est l'homme. Dans l'univers créé, les merveilles acquièrent nettement le statut de signes divins, par où le Créateur montre son omnipotence, et les animaux en font partie.

Faut-il y voir la résurgence d'un courant antique, d'origine pythagoricienne, comme le pensait Paul Kraus[22], selon qui ce genre littéraire propagé par Bolos de Mendès ou Pseudo-Démocrite, vers 200 avant notre ère, aurait atteint le monde musulman en constituant la littérature des propriétés (*ḫawāṣ* : *φυσικα*) ? Nous ne le pensons pas car cet esprit de dévotion face à la création se répand au moment même où la piété populaire musulmane trouve des manifestations plus émotionnelles comme

médiéval (XIIe-XIVe siècle) », dans Arnaud ZUCKER, éd., *Encyclopédie. Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 201-212.

[20] Bernd RADTKE, « Die älteste islamische Kosmographie Muḥammad-i Ṭūsīs 'Aǧā'ib ul-maḫlūqāt », dans *Der Islam*, t. 64, 1987, p. 279-288 ; Henri MASSÉ, *Le livre des merveilles du monde*, Paris, Éditions du Chêne, 1944. Il s'agit du manuscrit Suppl. Persan 332.

[21] British Museum, Or. 3886, ff. 4a à 40 a, Charles RIEU, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, Londres, British Museum, 1894, p. 466. L'ouvrage n'est pas repris dans les bibliographies de Ǧāḥiẓ.

[22] Paul KRAUS, *Jâbir ibn Hayyân. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, t. II, Le Caire, IFAO, 1942, p. 61-102.

le soufisme[23] ou les pèlerinages secondaires. Il s'agit d'un mouvement plus général dans l'histoire du sentiment religieux.

Dans l'introduction de ses *'Aǧā'ib al-maḫlūqāt wa-ġarā'ib al-mawǧūdāt*, Muḥammad Ṭūsī Salmanī[24] expliquait son but : « L'homme ne goûte pas de plaisir plus vif que celui de contempler ce qu'il n'a jamais vu : ce désir est réalisé par les voyageurs. C'est ainsi qu'Alexandre parcourut l'univers ; de même, Jésus se transportait dans les diverses régions du monde et en observait les merveilles (...). Nous avons donc composé cet ouvrage parce que tout homme n'a pas la possibilité de parcourir l'univers pour voir ce qu'il ne connaît pas. Nous parlerons des merveilles du monde – choses vues et entendues ; nous en présenterons des images dans la mesure du possible (...) afin qu'en y regardant vous réfléchissiez à l'action du créateur »[25]. L'ouvrage se développe en dix chapitres reprenant respectivement le monde supralunaire et les esprits ; les éléments feu et air ainsi que les phénomènes atmosphériques ; l'eau et la terre, leurs manifestations géographiques et un lapidaire ; l'humanité en ses villes et ses monuments selon l'ordre alphabétique ; le monde du vivant selon l'ordre aphabétique : arbres, plantes ; la production humaine, les choses créées, les tombes et les trésors ; les êtres humains ; les démons ; les oiseaux ; et les quadrupèdes[26].

Les animaux apparaissent en fin d'ouvrage mais sans qu'il y ait une organisation dans leur présentation. Muḥammad Tūsī aborde ainsi les oiseaux, puis les quadrupèdes et les grands animaux, les animaux aquatiques et finalement les animaux rampants et les insectes.

Dans les « Merveilles des choses créées et faits miraculeux des choses existantes[27] » d'al-Qazwīnī, l'organisation de la présentation de ces signes divins suit l'ordre hiérarchisé de l'univers tel qu'il est énoncé dans la physique aristotélicienne. L'auteur a cependant soin de définir dans son prologue les termes du titre et d'énoncer son but : observer la création pour découvrir la sagesse du créateur : « le sens de cette observation est de réfléchir sur ce qui est compréhensible, c'est de regarder les choses sensibles, c'est de voir la Sagesse [de Dieu] et Son ordre afin de conserver Ses vérités, car elles constituent les délices d'ici-bas et les joies de l'au-delà. Pour cette raison, le Prophète a dit : « Montre-moi les choses comme elles sont, et chaque

---

23 Jean-Charles Ducène, « Soufisme et cosmographie musulmane aux xiie et xiiie siècles : convergence ou influence à propos d'une conception commune du monde ? », dans Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke, éd., *Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2005, p. 205-214.

24 Muḥammad b. Maḥmūd b. Aḥmad Ṭūsī Salmanī, *'Aǧā'ib al-maḫlūqāt*, éd. Manuchehr Satūdeh, Téhéran, 1387 (h. sh.).

25 Massé, *Le livre des merveilles du monde*, *op. cit.*, p. 8-9 ; Muḥammad Ṭūsī Salmanī, *'Aǧā'ib al-maḫlūqāt*, *op. cit.*, p. 3-4.

26 Muḥammad Ṭūsī Salmanī, *'Aǧā'ib al-maḫlūqāt*, *op. cit.*, p. 512-636. Les notices descriptives sont cependant ponctuées par des anecdotes littéraires.

27 Une traduction italienne de la partie animalière est disponible : Zakariyyā' ibn Muḥammad al-Qazwīnī, *Le Meraviglie del creato et le stranezze degli esseri*, trad. Francesca Bellino, a cura di Syrinx von Hees, Milan, Mandadori, 2008 ; Jamal Eddin Bencheikh, « L'espace de l'inintelligible : un ouvrage de cosmographie arabe du xiiie siècle », dans *Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus des séances*, t. 1-3, 1988, p. 149-161.

fois que l'observateur y arrête son regard, la guidance, la certitude, la lumière et la confirmation des dons d'Allāh augmentent ». Si al-Qazwīnī s'arrête expressément aux merveilles et aux étrangetés, c'est que ces faits extraordinaires marquent plus l'observateur, mais toute la création reste une merveille que seule l'habitude du regard nous a fait oublier. Le but final est bien de frapper les esprits de la sagesse divine et de l'exiguïté de la compréhension humaine. L'ouvrage en tant que tel est divisé en deux parties. Dans la première, il traite du monde supralunaire (*fī l-'uluwiyyāt*), c'est-à-dire d'éléments d'astronomie, du temps qui passe et des êtres supérieurs, comme les anges par exemple. La deuxième partie traite du monde sublunaire (*fī l-sufuliyyāt*) : d'abord les quatre éléments et leurs manifestations. La mention de l'eau voit l'énumération de quelques animaux aquatiques mais sans systématisme. Ses poissons hors normes ou aux formes bizarres sont là comme éléments merveilleux. Enfin, il aborde les trois règnes de la nature, le minéral, le végétal et l'animal dont l'homme qui est doué d'âme. Ces trois règnes sont constitués par la composition d'éléments simples. Il y a un enchaînement entre ces trois règnes qui montrent la sagesse du créateur. Celui-ci a donné à chaque être les facultés qui lui étaient nécessaires pour exister sans lui en attribuer qui serait à sa charge ou inutile. Les animaux naissent, croissent, sentent et se meuvent. D'abord, il y a l'Homme, puis viennent les djinns et les génies et enfin les animaux au sens où nous l'entendons. Il distingue les bêtes de somme (*al-dawābb*), créées par Dieu, fortes mais sans défense, obligées de se soumettre à l'homme, comme l'âne et le cheval. Ils ont été ainsi créés par Dieu car ils sont utiles à l'homme, ils lui permettent de se déplacer rapidement, d'ailleurs le Coran le dit lui-même (XVI, 8) : « Il a créé pour vous les chevaux, les mulets et les ânes, pour que vous les montiez et pour l'apparat ». Ils ont tout ce qu'il leur faut : leurs oreilles bougent pour améliorer leur audition alors que la queue leur sert de chasse-mouches. Quant aux ruminants (*na'am*), ils ont reçu en partage une grande patience, sans l'esprit sauvage des carnassiers ; ils sont soumis à l'homme. Comme l'homme en a une grande nécessité, Dieu n'a pas donné à ces animaux de défenses trop dangereuses, comme les griffes, des crochets à venin ou des dards. Leur endurance et leur docilité sont conformes à leur usage par l'homme, car « [n]ous les leur avons soumis : certains d'entre eux leur servent de montures et d'autres, de nourriture [Ils en retirent des produits utiles et des breuvages.]) (XXXVI, 72).

Comme ils se nourrissent d'herbage, la sagesse divine leur a donné une large bouche. Nous y retrouvons le chameau, la vache, le buffle (*ǧāmūs*), la girafe (*zirāfa*), la chèvre et la gazelle à musc. Viennent alors justement les carnassiers (*sibā'*) dont la liste commence bizarrement par le lapin (*arnab*) et continue avec le lion, le renard, le porc, l'ours, le petit-gris (*sanǧab*), le chat sauvage, le singe, le rhinocéros, etc.

De la terre, al-Qazwīnī passe à l'air en évoquant les oiseaux, tels que le rossignol, l'outarde, l'hirondelle, la chauve-souris, etc. C'est la sagesse divine qui leur a donné un corps léger et moins de membres que les autres animaux mais en contrepartie des ailes pour pouvoir se sauver de leurs ennemis. Leurs ailes sont juste proportionnées pour les élever dans un air plus léger, d'ailleurs le Coran dit lui-même (XVI, 81) : « N'ont-ils pas vu les oiseaux assujettis au vol dans l'air du ciel, où rien, sauf Dieu, ne les soutient ? Il y a vraiment là des signes pour les croyants ! ». Dans le cas de l'hirondelle, l'auteur mentionne sa migration printanière et automnale, et décrit la

construction du nid fait de terre et de poils mêlés, puis aplanis avec de l'eau. Ce nid a aussi une utilité médicale, on peut en délayer un peu dans de l'eau et le faire boire à une femme enceinte pour faciliter son accouchement. Puis al-Qazwīnī revient sur la terre avec les insectes et les reptiles, parmi lesquels on retrouve la puce, le cousin, le ver-à-soie, l'araignée, le papillon et l'abeille. Ils sont innombrables et *a priori* nuisibles, en fait Dieu les a voulus car ils naissent des matières putrides dont ils font disparaître les principes pestilentiels pour que les plantes et les animaux n'en souffrent pas. Les exhalaisons malignes se transforment en insectes par la volonté de Dieu. De même, s'ils sont nuisibles par leur piqûre à l'homme, Dieu a fait de sorte que leur propre corps serve d'antidote. Dans la description des insectes, al-Qazwīnī note par exemple la manière dont une araignée tisse sa toile. Pour les abeilles, il connaît la différence entre la reine et les ouvrières, etc. Ce qui est vraiment merveilleux et témoigne de la sagesse divine est la régularité de l'hexagone de leur cellule, réalisé sans règle ni compas ! Il cite cependant aussi pour ces animaux des propriétés (*ḫawāṣ*) magiques ou médicales.

Si chez al-Qazwīnī les animaux et leurs multiples particularités servent le projet d'édification morale que l'auteur a entrepris, dans d'autres ouvrages encyclopédiques du XIVe siècle, l'on retrouve plutôt un bestiaire dont la mention n'a pout but que d'alimenter la connaissance du lecteur. C'est le cas chez Yaḥyā al-Kutubī al-Waṭwāṭ (1234-1318)[28], auteur des « Réjouissances de la pensée et les voies de l'explication » (*Mabāhiǧ al-fikar wa-manāhiǧ al-ʿibar*), petite encyclopédie littéraire. Elle est divisée en quatre sections, qui connaissent elles-mêmes des subdivisions. La première section concerne le monde céleste, la deuxième aborde la terre, la troisième traite des animaux et la quatrième des plantes. Le chapitre sur les animaux se subdivise en neuf sections commençant par 1) les caractéristiques des hommes (*insān*), puis continuant par énumérer 2) les caractères naturels (*ṭabāʾiʿ*) des animaux qui ont des canines et des ongles, puis ceux 3) des animaux sauvages (*al-wahšī*), 4) des animaux domestiques (*al-ahlī*), 5) des petites bêtes rampantes (*al-hašarāt*) et des bêtes errantes (*al-hawāmī*), 6) des bêtes carnassières (*sibāʿ*) parmi les oiseaux et les chiens, 7) des petits oiseaux (*biġāṯ*), 8) des oiseaux de nuit et des petites mouches, et finalement 9) les caractères naturels des animaux marins et amphibiens. Quant aux notices, elles sont avant tout descriptives et se développent parfois par des vers de poésie mais les animaux n'apparaissent plus ici dans un projet global de compréhension de la création.

Une réflexion identique peut s'appliquer à la partie zoologique de l'encyclopédie à destination des fonctionnaires compilée par l'Égyptien Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī (1301-1349), « Les chemins de la clairvoyance dans les royaumes des métropoles » (*Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*). Il s'agit d'une encyclopédie en vingt-sept volumes, dont les volumes XX, XXI et XXII sont consacrés aux animaux[29], aux plantes et

[28] Al-Waṭwāṭ, *Mabāhiǧ al-fikr wa-manāhiǧ al-ʿibr*, Beyrouth, al-Dār al-ʿarabiyya al-mawsūʿāt, 2000 ; Remke Kruk, « Some Late Mediaeval Zoological Texts and Their Sources », dans *Actas del XII congreso de la U.E.A.I. (Malaga 1984)*, Madrid, Union européenne d'arabisants et d'islamisants, 1986, p. 423-429.

[29] Ce volume sur les animaux a été édité séparément en 1996 : Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, Al-Qāhira, Madbūlī, 1996, avant que l'ensemble de

aux minéraux. La partie consacrée aux animaux en reprend cent soixante-neuf et les classe en six subdivisions, mais au sein de ces subdivisions aucune règle ne préside à l'énumération, même pas l'ordre alphabétique. Cette taxinomie semble s'appuyer à la fois sur l'usage des hommes et le milieu naturel de l'animal. Nous avons ainsi 1) les montures (*dawābb*) : le cheval, le mulet, l'âne, l'onagre ; 2) le bétail (*na'am*) : le chameau, la vache, le buffle, les ovins (moutons, brebis), les chèvres, gazelles, etc. ; 3) les animaux carnassiers et restés sauvages, comme le prétendu hybride chien-renard, le lion, le chacal, l'ours, etc. En tout, vingt-sept animaux sont décrits. Viennent ensuite 4) les oiseaux avec soixante et une sortes, puis 5) les insectes et les petits animaux, dont trente-huit exemples nous sont énumérés et al-'Umarī termine 6) avec vingt-huit animaux marins.

Si le nombre d'animaux pris en compte reste impressionnant, la volonté de l'auteur est ici didactique, et bien que ses sources soient al-Qazwīnī et Ǧāhiẓ, il n'y a pas de tentative de replacer ce bestiaire dans la hiérarchie de la création.

Le même constat est de mise quand on examine les chapitres zoologiques [30] de l'encyclopédie de Ḥamd Allāh al-Mustawfī (m. 1349), également rédigée au début du XIVe siècle dans un contexte administratif mais chez les Ilkhans de Perse. L'auteur y classe deux cent vingt-huit animaux distribués selon leur habitat, soit la terre, la mer et l'air. La première section est subdivisée en cinq catégories selon le rapport à l'homme de l'animal (animaux domestiques, sauvages, etc.) et puis les animaux sont énumérés dans l'ordre alphabétique de leur noms arabes.

Conclusion

Si c'est bien une vision du monde aristotélicienne qui préside à l'organisation de l'univers et en particulier des règnes de la nature, c'est un esprit musulman et arabe qui en anime la perception et l'intellection. Arabe quant à la taxinomie et musulman pour ce qui est de la compréhension des traits physiques de ces animaux. Cette taxinomie n'a rien à voir avec celle d'Aristote [31], à savoir présence ou absence de sang rouge. Les premiers se subdivisent ensuite en quatre groupes : les quadrupèdes vivipares, les quadrupèdes ovipares, les oiseaux – huit espèces selon leurs extrémités – et les poissons – deux sortes selon la nature de leur squelette. Ceux qui n'ont pas de sang rouge se subdivisent aussi en quatre groupes : corps mous, recouverts d'écailles, recouverts d'une coquille et les insectes. Ici, rien de tel mais on assiste plutôt à un ajustement à la sémantique de la terminologie arabe qui est centrée sur l'usage par l'homme de ces animaux, que le Coran entérine. Avec l'islam, l'animal est conçu comme élément de la création et se retrouve pensé comme tel. Il ne peut être étranger à

---

l'encyclopédie ne soit éditée en 2004. C'est le 20e volume de cette édition qui nous intéresse ici : Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār, al-sifr 20*, Abu Dhabi, Cultural Foundation Publications, 2004.

[30] John Stephenson, *The Zoological Section of the Nuzhatu-Qulub of Ḥamdullāh al-Mustaufī al-Qazwīnī*, Londres, Royal Asiatic Society, 1928. D'une manière générale pour les encyclopédies iraniennes, voir Živa Vesel, *Les encyclopédies persanes : essai de typologie et de classification des sciences*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1986.

[31] René Taton, *La science antique et médiévale, des origines à 1450*, Paris, PUF, 1994, p. 275.

la sagesse divine même si ses formes ou son comportement échappent à l'intelligence humaine ; il est vu alors comme signe divin qui vient provoquer l'émerveillement humain. Rappelons que la doctrine physique acceptée par la théologie musulmane aš'arite, à savoir l'occasionalisme, concède que la causalité dans la nature n'est due qu'à la bonne volonté de Dieu ainsi qu'à notre habitude de la percevoir. Dès que Dieu décide de changer cette causalité, se produit le miracle ou le prodige, dernier cas qui recouvre l'animal « merveilleux ».

Finalement, l'animal est quasi toujours considéré par ses rapports avec l'homme, il lui est utile, dangereux ou il participe au projet divin de la nature, et dans ce dernier cas il lui rappelle la sagesse du créateur.

Des serpents à plumes enroulés au Mexique central
Élaboration et réflexions autour d'un corpus iconographique[1]

Bertrand Lobjois

À Michel Graulich

Introduction

Les représentations de la faune occupent une place privilégiée dans la sculpture mexica ou aztèque. Parmi celles-ci figurent de nombreuses images de serpents qui se démarquent, entre autres, par leur polychromie et leurs poses. Sur le haut plateau central du Mexique, on peut observer des sculptures de serpents enroulés au moins depuis la culture Teotihuacan, entre 100 et 650 de notre ère[2]. Mais c'est le Postclassique récent, entre 1400 et 1521, qui nous a légué le plus grand nombre d'ophidiens enroulés ou noués, et en particulier les sculptures aztèques ou mexicas. Les études présentant leur iconographie, leurs symbolismes et, *in fine*, leurs utilisations se limitent cependant souvent à une étude de cas particuliers et à un aspect symbolique remarquable[3]. L'analyse iconographique de Nelly Gutiérrez Solana propose bien

[1] Cet article n'aurait pu voir le jour sans le soutien de plusieurs collègues : Leonardo López Luján, Karla Ramirez Rosas et Bertina Olmedo qui nous ont fourni des photographies ou des données iconographiques essentielles. Notre gratitude va également à Sylvie Peperstraete, Nicolas Latsanopoulos et Elena Mazzetto pour leurs lectures critiques et enrichissantes, à Fernando Montes de Oca Flores et Blanca Aurora de la Garza Chávez pour leurs illustrations reproduites dans cette publication et à Karina Montes de Oca Tavera pour son soutien permanent.

[2] Oralia Cabrera Cortés, « Lapidaria », dans Felipe Solís Olguin, éd., *Teotihuacan, ciudad de los dioses*, Mexico, inah, 2011, p. 193-232.

[3] Citons entre autres les travaux de Blas Castellón Huerta, « Cúmulo de símbolos. La serpiente emplumada », dans *Arqueología mexicana*, t. ix, fasc. 53, 2002, p. 28-35 ; Victor Osorio, « Quetzalcóatl-Tlaltecuhtli. Escultura de la dualidad », dans *Arqueología mexicana*, t. xiv, fasc. 81, 2006, p. 16-17 ; Leonardo López Luján et Marie-France Fauvet-Berthelot, *Aztèques : la collection de sculptures du Musée du Quai Branly*, Paris, Musée du Quai Branly, 2005 ; María Teresa Uriarte, « Sobrevuelo a lomo de reptil : la serpiente emplumada en el

un champ d'investigation élargi à tous les serpents dans la statuaire mexica, mais elle ne rend pas nécessairement compte de patrons iconographiques communs à ce type de figurations [4]. Quant à José Contel, il s'est d'abord intéressé à l'*ocelocoatl*, le serpent-jaguar, ainsi qu'à la relation entre le félin emblématique de la cosmovision mésoaméricaine et Ehecatl, l'avatar de Quetzalcoatl lié aux vents et aux pluies à venir [5]. Dans une étude plus récente, l'ethnohistorien français revient sur un type de représentation que nous avons observé à plusieurs reprises : les sculptures figurant un visage humain sortant de la gueule d'un serpent. Cependant il ne s'attarde guère sur les versions emplumées de ces sculptures [6]. Henry B. Nicholson est également revenu sur l'importante diffusion du serpent à plumes enroulé au Postclassique dans la vallée de Mexico, mais sa publication ne détaille pas suffisamment les différents types de représentations [7].

Si on consulte les textes de l'époque de la Conquête et de la période coloniale, on se rend compte qu'ils contiennent des informations de premier choix sur la faune et la flore de la Nouvelle Espagne. On peut mentionner entre autres la longue liste de serpents présentée dans l'*Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne*. Les informateurs de Bernardino de Sahagún y rapportent l'existence d'un serpent à plumes, appelé *quetzalcoatl* et originaire de l'actuel État de Veracruz, dans les termes suivants :

> Il y a un autre serpent qu'on appelle *quetzalcoatl*. Il y en a beaucoup dans les terres chaudes du Totonacapan. Il est de taille moyenne, de la taille des serpents d'eau, ou presque. On l'appelle *quetzalcoatl* parce qu'il forme des plumes de la même manière que la belle plume qu'on appelle *quetzalli*. Le cou a quelques plumes qu'on appelle

---

arte de Mesoamérica », dans Felipe Solis Olguín et Gerardo P. Taber, éd., *Isis y la Serpiente Emplumada. Egipto faraónico, México prehispánico*, Monterrey, unesco-Forum Universal de las Culturas Monterrey 2007-inah-conaculta, 2007, p. 243-255 ; Alfredo López Austin et Leonardo López Luján, *Monte sagrado – Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamerica*, Mexico, inah-unam, 2009 ; Felipe Solis Olguín et Roberto Alonso Velasco, « La serpiente y el quetzal en el bestiario del México antiguo », dans Solis Olguín et Taber, *Isis y la Serpiente Emplumada, op. cit.*, p. 230-243 ; Marie-France Fauvet-Berthelot et Leonardo López Luján, « Edouard Pingret, un coleccionista europeo de mediados del siglo xix », dans *Arqueología mexicana*, t. xix, fasc. 114, 2012, p. 64-73.

[4] Nelly Gutiérrez Solana, *Las serpientes en el arte mexica*, Mexico, unam, 1987.

[5] José Contel, « Ocelocoatl. De l'art secret de communiquer avec les dieux », dans *Caravelle*, t. 76-77, 2001, p. 153-164.

[6] José Contel, « La statue au visage de serpents (Collection Uhde) : Nouvelles hypothèses sur le symbolisme de l'image de Tlalloc », dans Patrick Lesbre et Marie-José Vabre, éd., *Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Mme Jacqueline de Durand-Forest*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 73-93.

[7] Henry B. Nicholson, « The Iconography of the Feathered Serpent in Late Postclassic Central Mexico », dans David Carrasco, Lindsay Jones et Scott Sessions, éd., *Mesoamerica's Classic Heritage from Teotihuacan to the Aztecs*, Boulder, University Press of Colorado, 2002, p. 145-164.

tzinitzcan : elles sont vert clair et petites. Sur la queue et les anneaux, il a des plumes comme l'oiseau *xiuhtototl* qui est bleu. Sur la poitrine, il a un plumage coloré [8].

De cette définition littéraire proposée par le père franciscain, il est important de souligner certains éléments clés que nous retrouverons dans notre corpus d'étude. Au-delà des différentes tonalités de bleu, on notera la présence de trois types de plumes précieuses, chacun faisant référence à un oiseau différent. On oubliera l'étrangeté d'une poitrine ou d'anneaux ventraux emplumés : ce type d'atour n'est pas toujours visible dans l'iconographie de l'ophidien qui nous intéresse. On rapporte également l'existence d'un serpent à plumes, vivant dans l'eau, dans la Province des Mutins [9].

Cela étant, nous limiterons notre corpus aux sculptures aztèques représentant un serpent dont le corps est entièrement recouvert de plumes appartenant à différentes espèces d'oiseaux, reprenant ainsi la proposition faite par Michel Graulich [10]. Il convient de préciser que nous avons dû mettre de côté une sculpture du Metropolitan Museum of Art de New York et une autre vendue aux enchères à Sotheby's, en raison de leur authenticité suspecte. Le serpent-aigle (*cuauhcoatl*) du Musée de Berlin a également été écarté : pour Nelly Gutiérrez Solana, il s'agit d'une représentation d'un serpent à plumes [11] mais les plumes courtes, la tête et le bec typique du rapace sont parfaitement reconnaissables et nous contraignent de mettre de côté cette représentation unique en son genre. D'autre part, en dépit des commentaires détaillés de Leonardo López Luján et de Colin McEwan [12] sur une pierre verte sculptée exposée au Museo Civico di Numismatica Etnografia e Arti Orientali de Turin, nous avons préféré l'exclure car nous n'avons pu en trouver ni photographie ni donnée bibliographique supplémentaire. Faute de photos accessibles, nous avons dû également éluder la présence de serpents enroulés au Museo Spratling, situé à Taxco. Une dernière pièce pose problème pour cette étude : le Musée du Quai Branly dispose d'une sculpture de serpent dépourvue de plumes mais de la gueule duquel sort un visage humain orné de pendants d'oreilles en coquillage appelés *epcololli*, attributs typiques de Quetzalcoatl dans les codex.

En revanche, nous avons décidé d'inclure différentes pièces fragmentaires mais dont l'identification est incontestable. Même s'ils offrent une représentation partielle, trois serpents à plumes situés dans le jardin de la salle mexica, au Museo Nacional de Antropología de Mexico, et un autre réutilisé comme baptistère, ont été dûment pris en compte. Attirons toutefois l'attention sur le cas du serpent à plumes dit « de Coyoacan » : transportée d'un musée à l'autre, la sculpture fut brisée à hauteur de la tête du serpent à la fin des années 1940. Son corps fut longtemps présenté au public dans le parc du Museo de la Escultura Mexica situé à Santa Cecilia Acatitlan, tandis que sa

---

[8] Fray Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, éd. Alfredo LÓPEZ AUSTIN et Josefina GARCÍA QUINTANA, Mexico, CONACULTA, vol. III, 2000, p. 1047-1048.

[9] René ACUÑA, éd., *Relaciones geográficas del siglo XVI : Michoacán*, Mexico, UNAM, 1987, p. 176.

[10] Michel GRAULICH, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1987, p. 90.

[11] GUTIÉRREZ SOLANA, *Las serpientes en el arte mexica*, *op. cit.*, p. 74, pl. 35.

[12] Leonardo LÓPEZ LUJÁN et Colin MCEWAN, *Moctezuma II. Tiempo y destino de un gobernante*, Mexico, INAH, 2010, p. 163.

TABLEAU SYNTHÉTIQUE DU CORPUS ICONOGRAPHIQUE DES SERPENTS À PLUMES ENROULÉS

N° de liste	Référence muséographique	Référence bibliographique	Zoomorphe	Anthropozoo-morphe	Natte	Glyphe 1 Roseau	Glyphe *Atl-Tlachinolli*	Silex	*Epcololli*	*Ehecacozcatl*	Sonnettes	Plumes caudales	Tlaltecuhtli	Disposition verticale	Disposition horizontale	Disposition nouée	Disposition enroulée
1.	FT 21 Pj. 008	Solis Olguín & Taber, 2007 : cat. 306	X											X		X	
2.	MNA 10-136184	*Op. cit.* : cat. 322	X					X		X		X			X	X	
3.	MV Am 101536	Matos, 2002 : cat. 114	X											X		X	
4.	M.Q.B. 71.1887.155.1	López Luján & Fauvet-Berthelot, 2005 : cat. 60	X			X					X		X		X	X	
5.	MFV IV Ca 46166	*Op. cit.* : 120														X	
6.	MNA 10-109302	Osorio, 2006	X		X	X		X					X		X		X
7.	MNA 10-220930	Solis Olguín & Taber, 2007 : cat. 305	X		X	X					X		X		X		X
8.	MNA 10-81678	Matos Moctezuma, 2002 : cat. 115	X		X			X									X
9.	MNA 10-322	Solis Olguín & Taber, 2007 : cat. 321	X			X		X			X		X		X		X
10.	MNA 10-544945	*Op. cit.* : cat. 334	X														X
11.	MNA 10-81678	*Op. cit.* : cat. 319	X		X			X			X		X		X		X
12.	MNA 10-136184	*Op. cit.* : cat. 322	X					X		X		X			X	X	
13.	NMAI 17/5441	Fauvet-Berthelot & López Luján, 2012 : p.73	X					X			X	X			X		X
14.	MAp I-10832	*Op. cit.* : cat. 168		X					X					X		X	
15.	MNA 10-1158	*Op. cit.* : cat. 307		X	X		X	X	X		X		X	X			X
16.	MQB 71.1878.1.59	López Luján & Fauvet-Berthelot, 2005 : cat. 49		X	X				X		X			X		X	
17.	MQB 71.1887.155.19	*Op. cit.* : cat. 50		X					X								
18.	BM AOA Am 1825, 1210.11	López Luján & McEwan, 2010 : cat. 69		X					X	X				X		X	
19.	FM	Brumfiel & Feinman, 2008 : ill. 3, p. XIV		X										X			

tête était conservée et oubliée dans les réserves du Museo Nacional de Antropología. La sculpture a récemment connu une restauration complète, de la main de Roberto Velasco Alonso, conformément aux dessins proposés par Guillaume Dupaix et à différents clichés postérieurs [13]. Le serpent à plumes de la collection Heye est un autre bon exemple de la réutilisation de certains monuments lors de l'évangélisation de la Nouvelle Espagne : tout porte à croire qu'il est aussi originaire de Coyoacan, où il servit par la suite de socle à un crucifix en bois [14].

Premières observations

En observant le tableau [15] établi à partir des critères présents dans la définition de Sahagún, on observe la présence de différentes dispositions iconographiques. Tout d'abord on note la présence de sculptures zoomorphes (groupe A, fig. 1) et d'autres anthropozoomorphes (groupe B, fig. 2). On remarque que le groupe A est majoritairement représenté. Dans ce groupe, on peut distinguer des *quequetzalcoa* sculptés horizontalement (groupe A1) et d'autres verticalement (groupe A2). Ce même groupe A2 peut être divisé entre serpents à plumes noués (groupe A2a) et serpents à plumes enroulés, à proprement parler (groupe A2b). Les ophidiens du groupe B sont exclusivement représentés verticalement, en raison de la combinaison d'éléments humains et animaux, comme le montrent des attributs d'Ehecatl-Quetzalcoatl tels que les *epcololli* (boucles d'oreilles recourbées en coquillage) ou l'*ehecacozcatl* (collier fait d'une conque coupée horizontalement).

En ce qui concerne les matériaux, on notera l'utilisation de pierre volcanique et plus rarement de pierre verte pour figurer le serpent à plumes. La technique de sculpture en ronde bosse facilite la représentation tridimensionnelle de l'animal. Chez les Mexicas, on constate en revanche la quasi-inexistence de bas- ou de moyen-reliefs reprenant le motif d'ophidiens emplumés, en dehors des banquettes de l'Édifice des Aigles, qui présentent un aspect volontairement grossier destiné à évoquer leurs équivalents de Tula [16]. Un autre point commun est la présence systématique d'une

[13] Bertina OLMEDO, communication personnelle, juillet 2011 ; Leonardo LÓPEZ LUJÁN, « El capitán Guillermo Dupaix y su álbum arqueológico de 1794 », dans *Arqueología mexicana*, t. XVIII, fasc. 79, 2011, p. 71-81 ; Roberto VELASCO ALONSO, « Expediente de la recapitación del Ehécatl-Quetzalcóatl de Coyoacán, 1794-2008. Estampas de otra historia de las colecciones del MNA », dans Roberto GARCÍA MOLL et Rafael FIERRO, éd., *Homenaje al Mtro. Felipe Solís*, Mexico, INAH, 2015, p. 369-409.

[14] FAUVET-BERTHELOT et LÓPEZ LUJÁN, « Edouard Pingret », *op. cit.*, p. 72-73.

[15] Les abréviations présentes dans la première colonne de ce tableau font référence au musée où elles ont été inventoriées : FT correspond à Fundación Televisa à Mexico, MNA à Museo Nacional de Antropología à Mexico ; MV au Museo Vaticano à Rome ; MQB au Musée du Quai Branly à Paris ; MfV au Museum für Völkerkunde de Berlin ; NMAI au National Museum of the American Indian de New York ; MAp au Museo Apaxco, à Apaxco ; BM au British Museum de Londres ; FM au Field Museum de Chicago. Les ouvrages cités dans ce tableau mais non référencés précédemment sont les suivants : Eduardo MATOS MOCTEZUMA, *Aztecs*, Londres, Royal Academy of Arts, 2002 ; Elizabeth BRUMFIEL et Gary FEINMAN, éd., *The Aztec World*, New York – Chicago, Abrams – Field Museum of Natural History, 2008.

[16] Leonardo LÓPEZ LUJÁN et Alfredo LÓPEZ AUSTIN, « Los mexicas en Tula y Tula en México-Tenochtitlan », dans *Estudios de Cultura Náhuatl*, t. 38, 2007, p. 33-83.



Figure 1. Serpent à plumes noué verticalement (groupe A2a),
Musée de la Cité du Vatican, inv. MV Am 101536.
Dessin : A. de la Garza Chávez.



Figure 2. Serpent à plumes anthropozoomorphe (groupe B),
Musée du Quai Branly (Paris), inv. 71.1887.155.1.
Dessin : A. de la Garza Chávez.

langue bifide. À la différence des grandes têtes de serpent à plumes disposées de part et d'autre de l'escalier qui menait à la cella du temple de Huitzilopochtli, au sommet de la grande pyramide double de Mexico-Tenochtitlan, on n'observe aucune trace de polychromie. Il est très probable que les serpents à plumes enroulés n'aient pas eu une fonction d'ornement architectural.

Serpent à plumes et fertilité

Selon les informateurs de Sahagún, Quetzalcoatl-Ehecatl annonçait la venue des *tlaloque* et des pluies fertilisantes[17]. Ce symbolisme est particulièrement ancien si l'on prend en compte les peintures murales du quartier teotihuacain de Techinantitla : on y voit plusieurs serpents représentés au-dessus d'arbustes. De leur gueule ouverte s'échappe un courant d'eau clair qui va fertiliser les arbustes[18]. Les reliefs de la Pyramide du Serpent à Plumes à Teotihuacan montrent quant à eux des reliefs peints de ces créatures qui ondulent entre coquillages marins et conques. Cette association du serpent emplumé avec l'eau s'observe encore de nos jours, notamment dans les rituels de demande de pluies effectués par les Zapotèques du canyon du Río Cajonos[19].

À Xochicalco, les huit *quequetzalcoa* sculptés en bas-relief ont des coquillages coupés transversalement (*ehecacozcatl*) sur leur plumage. Cette association du serpent à plumes et de l'*ehecacozcatl* se retrouve sur certains ophidiens enroulés, zoomorphes comme celui de Coyoacan restauré par Velasco[20] (fig. 3) ou anthropozoomorphe comme la pierre verte taillée conservée au British Museum[21]. Les associations entre les serpents à plumes enroulés et les coquillages sont cependant rares.

Pour de nombreux peuples mésoaméricains, l'*ehecacozcatl* symbolisait la matrice et *in fine*, la vie. De fait, dans un mythe mexica rapporté dans la *Leyenda de los Soles*, Quetzalcoatl demande aux vers de terre de percer une conque et aux abeilles de bourdonner pour en faire sortir un son. Il gagne ainsi sa première épreuve face aux dieux de l'inframonde dans sa quête pour la création d'une nouvelle humanité[22].

Au *huey teocalli* de Tenochtitlan, l'offrande 125 découverte sous le monolithe de Tlaltecuhtli a même révélé une association jusqu'à présent inédite : elle contient deux *ixquauaque* ornés de plusieurs attributs propres à Ehecatl-Quetzalcoatl. Ces « gros visages » ont des boucles d'oreilles de coquillage recourbé, *epcololli*, et l'*ehecacozcatl* commenté plus haut[23]. Quand on observe le serpent à plumes du Cerro de la Malinche,

---

17 Sahagún, *Historia general*, *op. cit.*, vol. i, p. 73.

18 Solis Olguín et Taber, *Isis y la Serpiente Emplumada*, *op. cit.*, cat. 175.

19 Alicia M. Barabas Reyna, *Dones, Dueños y Santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*, Mexico, Porrúa-inah, 2006, p. 75.

20 Solis Olguín et Taber, *Isis y la Serpiente Emplumada*, *op. cit.*, cat. 322.

21 López Luján et Mcewan, *Moctezuma ii*, *op. cit.*, cat. 69.

22 Primo Feliciano Velázquez, trad., *Códice Chimalpopoca*, Mexico, unam, 1945 [rééd. 1992], p. 120-121.

23 Ximena Chávez Balderas, Alejandra Aguirre, Ana Miramontes et Erika Robles, « Los cuchillos ataviados de la Ofrenda 125, Templo Mayor de Tenochtitlan », dans *Arqueología mexicana*, t. xvii, fasc. 103, 2010, p. 70-75.

près de Tula, il ondule derrière Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl et laisse clairement voir plusieurs silex (*tecpatl*) sur son plumage, induisant un lien étroit entre les deux [24].

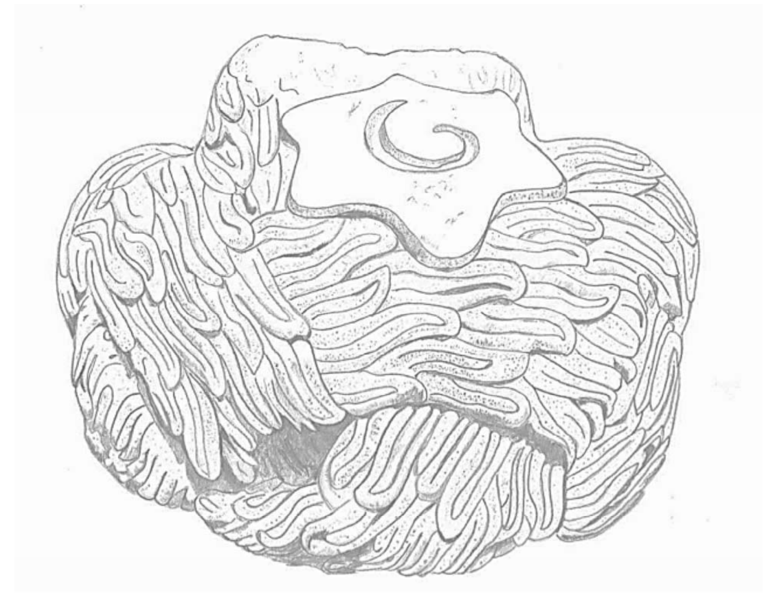


Figure 3. Serpent à plumes noué de Coyoacan avant sa restauration, Museo Nacional de Antropología (Mexico), inv. MNA 10-136184. Dessin : F. Montes de Oca Flores.

Les codex et les chroniques coloniales dépeignent le couteau de silex comme un ustensile utilisé lors de sacrifices humains chez les Aztèques. La sculpture la plus imposante du corpus, conservée au Museo Nacional de Antropología de Mexico, est d'une grande cohérence sémantique en dépit de la richesse de son iconographie. Un visage humain émerge de la gueule d'un serpent à plumes enroulé verticalement. Ses oreilles sont ornées d'*epcololli*. De la mâchoire inférieure de l'ophidien descend un *ixquauac* (tout comme sur un autre exemplaire conservé dans le même musée – voir fig. 4). Juste en dessous, on peut lire le glyphe *atl-tlachinolli* : ce concept dualiste peut être traduit de différentes manières mais il renvoie toujours au concept de la bataille fleurie, *xochiyaoyotl*, à laquelle se livraient rituellement différents cultures de cette partie du monde, notamment les Mexicas et les Tlaxcaltèques, pour acquérir de futures victimes sacrificielles [25]. Ajoutons à cela la présence d'une représentation masculine de Tlaltecuhtli à la base de la sculpture et on comprendra la relation plus qu'étroite que le serpent à plumes entretenait avec le sacrifice humain, en particulier dans un contexte belliqueux. Cependant, l'association de l'ophidien emplumé avec des rituels sacrificiels et guerriers est ancienne si l'on considère les offrandes de fondation associées à la Pyramide du Serpent à Plumes de Teotihuacan et datées de la phase Miccaotli-Tlamimilolpa (150-250 après J.-C.) : certaines victimes retrouvées

---

[24] César SAÉNZ, *Quetzalcóatl*, Mexico, INAH, 1962, ill. 2.

[25] URIARTE, « Sobrevuelo a lomo de reptil », *op. cit.*, p. 244-255.

dans ces offrandes avaient les mains attachées dans le dos et portaient des colliers de mâchoires humaines[26].



Figure 4. Serpent à plumes avec motif de nattes et *ixquauac*, Museo Nacional de Antropología (Mexico), inv. MNA 10-109302. Dessin : F. Montes de Oca Flores.

Un mythe présenté par Geronimo de Mendieta explique comment la déesse primordiale, Omecihuatl, mit au monde un silex qui fut expulsé des cieux par ses frères, les dieux[27]. Michel Graulich a rapproché ce mythe de la croyance aztèque selon laquelle le couple suprême, aidé par Quetzalcoatl, crée l'étincelle de vie qui descend vers le ventre de la future mère, le nouveau-né étant alors comparé à une perle d'or ou à une pierre précieuse[28]. Plus généralement, les exemples de couteaux de silex utilisés dans le cadre de sacrifices humains abondent autant dans les codex préhispaniques que dans les sources coloniales[29]. C'est notamment le cas dans le mythe de la fondation de Tenochtitlan. Patrick Johansson a récemment proposé de comprendre l'année 1 Silex (1324 de notre ère) mentionnée sur la première page du *Codex Mendoza* comme la « hiérophanie lunaire du figuier de Barbarie »[30] où les Mexicas décideront d'établir

---

[26] Saburo SUGIYAMA, « Teotihuacan as an Origin for Postclassic Feathered Serpent Symbolism », dans CARRASCO, JONES et SESSIONS, *Mesoamerica's Classic Heritage*, *op. cit.*, p. 126-127.

[27] Fray Gerónimo DE MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, éd. Antonio RUBIAL GARCÍA, Mexico, CONACULTA, 2002 (Coll. Cien de México), vol. I, p. 161.

[28] GRAULICH, *Mythes et rituels*, *op. cit.*, 1987, p. 61, 109, s'appuyant sur SAHAGÚN, *Historia general*, *op. cit.*, vol. II, p. 628-630.

[29] Ferdinand ANDERS, éd., *Codex Vaticanus A*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1979.

[30] Patrick JOHANSSON, « La fundación de México-Tenochtitlan. Consideraciones « cronológicas » », dans *Arqueología mexicana*, t. XXIII, fasc. 135, 2015, p. 70-77.

leur ville l'année suivante 2 Maison (1325). L'ethnohistorien rappelle judicieusement qu'à cette date le précepteur de Huitzilopochtli, Cuauhtlequetzqui, parcourt la lagune à la recherche de la pierre où Quetzalcoatl s'est assis lors de son long voyage vers Tlillan Tlapallan, la Terre rouge et noire. Une fois trouvée, Cuauhtlequetzqui y dépose le cœur de Copil, neveu de Huitzilopochtli sacrifié par ce dernier. De son cœur surgit le fameux figuier de barbarie où les Mexicas verront apparaître l'aigle dévorant un serpent. Selon le *Codex Mendoza*, Acamapichtli, le premier *tlatoani* tenochca, reçoit ses attributs de pouvoir 52 ans plus tard, en 1 Silex [31]. Quetzalcoatl a donc un lien étroit avec la fondation de Tenochtitlan et l'établissement de son lignage royal, notamment à travers l'image du silex.

Selon certains groupes nahuas modernes de la Sierra de Puebla, c'est Quetzalcoatl lui-même qui est né sous la forme d'une pierre oblongue et plate, ce que Guy Stresser-Péan interprète comme un silex [32]. D'autre part, l'association du serpent à plumes avec l'autosacrifice n'est pas non plus surprenante. José Contel, citant Cervantés de Salazar et sa *Crónica de la Nueva España*, explique que Quetzalcoatl-Ehecatl est mentionné comme *ocelocoatl*, le « serpent ou jumeau jaguar » mais aussi métaphoriquement comme offrande de sang. C'est d'ailleurs un terme qui était utilisé pour nommer un vieux prêtre de Tlaloc, selon le chercheur français [33].

Serpent à plumes et pouvoir

Deux éléments iconographiques observables dans notre corpus tendent à rappeler la relation ténue du serpent à plumes avec le pouvoir. Il s'agit du motif de natte et du glyphe calendaire *Ce Acatl*, 1 Roseau. À la différence d'autres monuments, comme la « Pierre d'Ahuitzotl », où le serpent à plumes est associé à la figure de pouvoir et d'autorité qu'est le *tlatoani* – le dirigeant mexica – dans un contexte d'autosacrifice, certaines sculptures de serpents à plumes enroulés assimilent le symbole de la natte dans leur anatomie sous forme de plaques supra-orbitaires (voir ci-dessus la fig. 4). Néanmoins, des motifs de natte associés au serpent à plumes sont, là encore, archéologiquement attestés dès le Classique ancien à Teotihuacan. Dans le cadre du « Projet Tlalocan » dirigé par Sergio Chávez Gómez, deux nattes en parfait état ont été découvertes récemment dans le tunnel passant sous la Pyramide du Serpent à Plumes et la pyramide adossée [34]. Enfin, des peintures murales découvertes dans les ensembles teotihuacains de Zacuala et Atetelco montrent un corps ophidien emplumé ondulant sur une natte [35]. Par la suite, on retrouve cette association à Chichen Itza sur les reliefs

---

[31] *Codex Mendoza*, Oxford, Biblioteca Bodleiana, fol. 2v. Disponible en ligne le 13 janvier 2016 sur http://codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish&folio_number=8&type=v&section=h.

[32] Guy Stresser-Péan, *El Sol-Dios y Cristo : La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2011.

[33] Contel, « Ocelocoatl », *op. cit.*, p. 153-164.

[34] Julio Salinas Cesáreo, « Por primera vez, hallan en Teotihuacán dos petates que datan del año 100 dC », *La Jornada*, 9 avril 2013, p. 6. Disponible en ligne le 13 janvier 2016 sur http://www.jornada.unam.mx/2013/04/09/cultura/a06n1cul.

[35] Beatriz de la Fuente, « Tepantitla », dans Id., éd., *La pintura mural prehispánica en México. I Teotihuacan. Tómo i : Catálogo*, Mexico, Instituto de Investigaciones Estéticas –

de la Plateforme de Vénus : des serpents à plumes sont délicatement sculptés en bas relief au-dessus du glyphe *pop*, « natte » en maya. Enfin, les Aztèques ont repris cette association sur le relief du Cerro de la Malinche que nous avons mentionné plus tôt.

Ce que l'archéologie a pu mettre en avant, les mythes mésoaméricains le confirment : c'est le serpent à plumes qui, sous différents noms ou avatars locaux, remet les attributs du pouvoir, la natte entre autres, au futur gouvernant[36]. On sait également que les rois et dirigeants devaient accomplir un pèlerinage à Cholula, la ville de Quetzalcoatl, pour valider leur pouvoir royal[37]. La présence de nattes supra-orbitaires sur plusieurs ophidiens emplumés et enroulés est donc assez fréquente et poursuit une tradition iconographique bien ancrée en Mésoamérique.

En ce qui concerne le jour 1 Roseau, il était considéré comme malchanceux par les informateurs de Sahagún en dépit d'être aussi associé au jour de naissance de Quetzalcoatl, divinité liée à la fertilité et à la vie[38]. La présence répétée de son glyphe sur la partie supérieure de la tête de plusieurs sculptures de notre corpus pose problème : pourquoi ne pas le représenter systématiquement ? Pourquoi le représente-t-on à cet endroit précis ? De prime abord, l'association serpent à plumes-1 Roseau semblerait plus limitée dans le temps et dans l'espace que d'autres étudiées précédemment : on la retrouve dans le centre du Mexique à partir de l'Épiclassique jusqu'à l'arrivée des Espagnols. La fréquence limitée de ce glyphe-date pourrait établir une distinction entre ces sculptures faisant clairement allusion à Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl, le roi-prêtre mythique de Tollan. En ce qui concerne la position de la date sur la partie supérieure du crâne, elle n'est pas sans rappeler cette représentation découverte à Tula : on y voit le visage surgissant des mâchoires d'un serpent sans plumes. À l'arrière de la tête du serpent, il est facile d'identifier le même glyphe[39].

Les associations avec Tlaltecuhtli

Nous avons compté six pièces sculptées sur la face inférieure : on y reconnaît clairement l'iconographie de Tlaltecuhtli (fig. 5). Dans une étude systématique, Eduardo Matos Moctezuma a analysé pas moins de trente images de cette divinité tellurique masculine et féminine, anthropomorphe et zoomorphe[40]. Curieusement, il ne propose aucune analyse de l'association entre le serpent à plumes enroulé et Tlaltecuhtli, se contentant d'une seule illustration et de deux photos de sculptures

---

UNAM, 1995, pl. 47, p. 151 et pl. 52, p. 152 et Rúben CABRERA CASTRO, « Atetelco », dans DE LA FUENTE, *La pintura mural prehispánica en México*, *op. cit.*, ill. 18.12, p. 216 et ill. 18.13, p. 233.

[36] Voir Robert CARMACK et James L. MONDLOCH, éd., *Titulo de Totonicapan*, Mexico, Instituto de Investigaciones Filológicas – UNAM, 1983, p. 183, fol. 15v°, et Dennis TEDLOCK, éd. et trad., *Popol Vuh : the Mayan Book of the Dawn of Life*, New York, Simon and Schuster, 1986, p. 142.

[37] Gabriel DE ROJAS, « Descripción de Cholula », dans René ACUÑA, éd., *Relaciones geográficas de México : Tlaxcala. Tómo 2*, Mexico, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1985, p. 130-131.

[38] SAHAGÚN, *Historia general*, *op. cit.*, vol. I, p. 365-366.

[39] Beatriz DE LA FUENTE, Silvia TREJO et Nelly GUTIÉRREZ SOLANA, *Escultura en piedra de Tula*, Mexico, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 1988, p. 25-27 et ill. 7.

[40] Eduardo MATOS MOCTEZUMA, « Tlaltecuhtli, señor de la Tierra », dans *Obras mexicas I. Vol. 2*, Mexico, Colegio Nacional, 1999, p. 3-55.

présentes dans notre corpus. Cependant cette association semble récurrente : les quatre catégories proposées par le chercheur mexicain sont toutes représentées. Il convient de relativiser notre constat en rappelant, comme Matos Moctezuma, que les représentations de Tlaltecuhtli sur la partie inférieure de certains monolithes ou sculptures sont monnaie courante dans la sculpture aztèque. Le serpent à plumes et Tlaltecuhtli sont représentés aussi sur le couvercle et le fond du *tepetlacalli* de Hackmack[41] et sur le Xolotl en pierre verte sculptée du Musée de Stuttgart. Le problème est alors de savoir s'il faut obligatoirement et systématiquement établir un lien entre la figure principale et Tlaltecuhtli. Nombreux sont en effet les reliefs de Tlaltecuhtli présents sous des images, parfois monumentales, d'autres divinités ou d'autres objets. Il est cependant notable que ces représentations du Seigneur ou de la Dame de la Terre étaient en contact avec le sol et demeuraient invisibles aux yeux de tout un chacun.



Figure 5. Tlaltecuhtli, vue postérieure d'un serpent à plumes enroulé, Museo Nacional de Antropología (Mexico), inv. MNA 10-109302. Dessin : A. de la Garza Chávez.

Faisons de nouveau appel aux codex et aux sources coloniales pour y voir plus clair. Dans l'*Histoyre du Méchique*, on peut lire comment les dieux rivaux Tezcatlipoca et Quetzalcoatl se transformèrent en serpents qui écartelèrent et déchirèrent Tlalteotl, formant ainsi la surface de la terre et le ciel[42]. Pour la rétribuer, le couple primordial lui concède le sacrifice par le sang afin que ce dernier l'alimente, permette les cycles de

[41] Matos Moctezuma, « Tlaltecuhtli, señor de la Tierra », *op. cit.*, p. 37-38.

[42] Edouard de Jonghe, éd., « Histoyre du Mechique, manuscrit français du XVIe siècle », dans *Journal de la Société des Américanistes*, t. 2, 1905, p. 28-29.

la végétation et nourrisse l'humanité[43]. Tlalteotl n'est en fait qu'un autre nom donné à Tlaltecuhtli. D'autre part, les codex dits du « groupe Borgia » semblent confirmer ce lien entre le serpent à plumes et la divinité chtonienne qu'est Tlaltecuhtli. On voit ainsi le serpent à plumes dévorant un homme lors de la vingtaine dirigée par Xipe Totec, occupant donc un rôle *a priori* dévolu à Tlaltecuhtli[44].

On pourrait très bien comprendre cette image comme la dualité complémentaire ciel diurne-inframonde. Michel Graulich rapporte comment le serpent à plumes porte le soleil à l'arrière du Xolotl mentionné ci-dessous, symbolisant le ciel diurne[45]. De son côté, Tlaltecuhtli avale les corps des défunts et se nourrit des sacrifiés qui se dirigent vers le monde souterrain. On aurait donc affaire à un cosmogramme, une représentation de l'univers semblable à celle observable sur les parties supérieures et inférieures du *tepetlecalli* de Hackmack, ce coffre à usage rituel conservé au Museum für Völkerkunde de Hambourg.

Utilisations possibles des *quequetzalcoa* enroulés et noués

Nous ne disposons pas d'un enregistrement complet du contexte géographique des serpents à plumes qui font partie de notre corpus : il est donc difficile de savoir à quelle fin précise ils ont pu servir, comme l'a justement rappelé Henry B. Nicholson[46]. C'est également le point commun de nombreuses sculptures représentant d'autres divinités mexicas, soumises à une réutilisation architecturale dans les premières années de la Colonie.

On peut cependant se risquer à quelques hypothèses. Eduardo Matos Moctezuma a récemment proposé de mettre en rapport la forme ronde des temples dédiés à Ehecatl-Quetzalcoatl avec les serpents à plumes enroulés, conformément à la description faite par Francisco López de Gómara : l'entrée du temple correspondrait à deux gueules de serpents se faisant face autour de l'accès, à l'instar de ce qu'on peut observer au *cuauhcalli* de Malinalco ou même en territoire puuc, au Yucatan[47]. Il convient cependant d'être prudent puisque tous les temples ronds n'étaient pas nécessairement dédiés à cette divinité. En outre, López de Gómara ne précise pas si ces serpents représentés étaient emplumés, pas plus que ceux de Malinalco.

---

43 Sahagún, *Historia general*, *op. cit.*, vol. ii, p. 619.

44 Eduard Seler, éd., *Códice Borgia*, 3 vol., Mexico – Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1963, vol. i, pl. 67 ; Eloise Quiñones Keber, éd., *Codex Telleriano-Remensis*, Austin, University of Texas Press, 1995, fol. 17r ; Ferdinand Anders, Maarten Jansen et Luis Reyes García, éd., *El libro del Ciuacóatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, Madrid – Graz – Mexico, Sociedad Estatal Quinto Centenario – Akademische Druck- und Verlagsanstalt – Fondo de Cultura Económica, 1995, pl. 14.

45 Michel Graulich, « El simbolismo del Templo Mayor de México y sus relaciones con Cacaxtla y Teotihuacan », dans *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, t. 79, 2001, p. 12.

46 Nicholson, « The Iconography of the Feathered Serpent », *op. cit.*, p. 148.

47 Eduardo Matos Moctezuma, « Mesoamérica : el mundo de Quetzalcoatl », dans Solis Olguín et Taber, *Isis y la Serpiente Emplumada*, *op. cit.*, p. 137 ; Francisco López De Gómara, *Historia de la conquista de México*, éd. Juan Miralles Ostos, Mexico, Porrúa, 2006, p. 118.

D'autre part, on peut raisonnablement écarter une fonction architecturale et ornementale de ces sculptures. Elles se distinguent d'une autre catégorie de sculptures tridimensionnelles également sculptées en ronde bosse : les fameuses têtes monumentales d'ophidiens du Grand Temple, qui délimitaient probablement le *coatepantli* autour de la pyramide double de Tenochtitlan[48]. Elles ont pu aussi être disposées en bas des escaliers d'une pyramide, à l'instar des deux têtes de serpent à plumes peintes et placées de part et d'autre de l'escalier menant au temple de Huitzilopochtli, situé sur la partie sud du *huey teocalli* et correspondant à la phase de construction IVb. D'autres têtes monumentales, comme celle encastrée au coin des rues República de Salvador et Pino Suárez, ou celle visible au Museo Nacional de Antropología, possédaient certainement la même double fonction[49].

De par leurs dimensions et décorations respectives, on peut plutôt penser que les serpents à plumes enroulés ou noués avaient un rôle différent. Selon les informateurs de Sahagún, la sixième fête mobile du *tonalpohualli* avait lieu en 1 Roseau. Prêtres et dirigeants se réunissaient au *calmecac* pour offrir des parfums et de la nourriture à Quetzalcoatl, dieu tutélaire de cet édifice notamment dédié à l'étude de la prêtrise[50]. Si le texte ne décrit pas la sculpture, on peut très bien imaginer qu'un serpent à plumes, enroulé et frappé du glyphe 1 Roseau, y était présent et servait alors d'objet de culte. Cette hypothèse concerne peut-être davantage les serpents à plumes présentant à la fois des caractéristiques humaines et animales, comme celles conservées au Museo Nacional de Antropología, au Musée du Quai Branly et au Museo Arqueológico de Apaxco[51]. On ne peut pas non plus complètement exclure la possibilité de pigments appliqués directement sur la sculpture afin de représenter les plumes du serpent ou rehausser celles sculptées, comme on peut encore l'observer sur les têtes monolithiques de serpent à plumes disposées de chaque côté de l'escalier menant au temple de Huitzilopochtli, ou cette autre sculpture serpentiforme sur laquelle on distingue clairement les écailles peintes[52]. Plusieurs exemplaires ont été exposés en extérieur durant de longues périodes, les conditions climatiques et environnementales ayant dès lors accéléré la dégradation et la disparition d'éventuels pigments.

Dans le corpus présenté figurent deux serpents à plumes qui furent réutilisés dans le cadre du culte catholique introduit après la Conquête : l'évangélisation contrainte a entraîné la destruction des temples dédiés aux divinités mexicaines. Les images honorées dans ces lieux souffrirent également. En premier lieu, rappelons l'existence de ce serpent à plumes transformé en fonds baptismaux : sa tête fut retirée afin

---

48 Alfredo López Austin et Leonardo López Luján, « El *coatepantli* de Tenochtitlan. Historia de un malentendido », dans *Arqueología mexicana*, t. XIX, fasc. 111, 2011, p. 64-71.

49 López Luján, « El capitán Guillermo Dupaix », *op. cit.*, p. 75 ; Gutiérrez Solana, *Las serpientes en el arte mexica*, *op. cit.*, pl. 74.

50 Sahagún, *Historia general*, *op. cit.*, vol. I, p. 171.

51 Voir respectivement Solis Olguín et Taber, *Isis y la Serpiente Emplumada*, *op. cit.*, cat. 168, p. 320 et cat. 307, p. 351 ; et López Luján et Fauvet-Berthelot, *Aztèques*, *op. cit.*, cat. 49, p. 121-122 et cat. 50, p. 124-125.

52 Eduardo Matos Moctezuma, « Los aztecas », dans *Obras mexicas I. Vol. 5*, Mexico, Colegio Nacional, 2006, p. 124 et 130.

de pouvoir renverser le monolithe et de creuser sa partie inférieure[53]. Il est donc malheureusement impossible de savoir si d'autres éléments iconographiques comme la date 1 Roseau, les nattes supra-orbitaires ou un relief représentant Tlaltecuhtli étaient présents sur cette sculpture. D'autre part, le serpent à plumes de la collection Heye (fig. 6) fut dessiné par Edouard Pingret lors de son voyage : selon ses notes, il fut réutilisé à des fins évangélisatrices[54]. Il est donc très probable que ces deux sculptures aient servi originellement dans des sanctuaires précolombiens, ou qu'elles étaient situées près de l'un d'eux.



Figure 6. Serpent à plumes décapité, collection Heye, National Museum of the American Indian, New York, inv. NMAI 17/5441. Dessin : A. de la Garza Chávez.

La même date 1 Roseau permet également de considérer certains ophidiens emplumés de notre corpus à l'instar du *nahualli*, le double animal, de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl, comme le propose Michel Graulich pour d'autres contextes iconographiques comme la peinture du guerrier-aigle de l'édifice A à Cacaxtla, la pierre de l'Acuecuexcatl au Museo Nacional de Antropología ou l'urne funéraire de l'Offrande 14 du Museo del Templo Mayor[55]. Les sculptures hybrides que nous avons relevées peuvent aussi bien représenter Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl que certains *imixiptlahuan*, des substituts de ce personnage historico-mythique, lors de certains rituels.

Conclusions

Les serpents à plumes enroulés s'inscrivent dans une longue tradition picturale et mythico-religieuse depuis Teotihuacan au Classique. Tout au long de notre analyse,

---

[53] Voir SOLIS OLGUÍN et TABER, *Isis y la Serpiente Emplumada, op. cit.*, cat. 334, p. 357.

[54] FAUVET-BERTHELOT et LÓPEZ LUJÁN, « Edouard Pingret », *op. cit.*, p. 74.

[55] Michel GRAULICH, « Los reyes de Tollan », dans *Revista Española de Antropología Americana*, t. 32, 2002, p. 89-90.

nous avons pu établir les liens ténus de cet animal fantastique avec le sacrifice humain et la fertilité grâce à la présence répétée d'*ixquauaque*, de coquillages, et à sa relation étroite avec Tlaltecuhtli et la guerre. Nous avons montré également le lien qui unit serpent à plumes et pouvoir à travers le motif de natte.

L'utilisation de ces sculptures reste cependant problématique, soumise à des conjectures difficiles à démontrer. Ces images avaient, très probablement, un usage cultuel. Même si les Tenochcas avaient apparemment placé en retrait la figure de Quetzalcoatl au profit de leur dieu tutélaire Huitzilopochtli, le serpent à plumes était certainement encore très présent dans la vie religieuse et spirituelle de certains *altepeme* du Haut Plateau central.

La simple présence du sanctuaire de Quetzalcoatl à Cholula confirme la vigueur religieuse et l'importance politique de son culte. Dès lors cette recherche est loin d'être close et elle pourrait s'enrichir à l'avenir de l'étude de serpents à plumes enroulés qui nous auraient échappé ou qui sont encore à découvrir. Notre corpus iconographique devra notamment intégrer les objets que nous avions écartés dans un premier temps, pour les raisons mentionnées en introduction, et s'élargir aux images du serpent emplumé observables sur des supports de tailles et de matériaux différents.

Les animaux dans la pensée religieuse pueblo : le cerf ou l'amant coupable

Monica Minneci

À n'en pas douter, le monde animal a constitué une source d'inspiration intarissable pour les spéculations religieuses des Indiens Pueblos[1]. Il suffit de se pencher un instant sur les croyances de ces populations, installées en Arizona et au Nouveau-Mexique, pour réaliser combien leur pensée se révèle riche et raffinée à cet égard. Cependant, aux yeux du spécialiste des religions comparées, une créature se détache avec une netteté particulière dans ce bestiaire foisonnant : le cerf. Animal fascinant par son écologie et le cycle sans cesse renouvelé de sa ramure, le cerf a donné lieu à de nombreuses exégèses, aussi bien au sein du monde pueblo que dans d'autres régions des Amériques. Certaines de ces croyances, qui s'articulent sur le mythe de la perte d'un paradis originel, trouvent des échos fascinants dans les mythes des anciens Mésoaméricains ainsi que chez certaines populations actuelles du Mexique. C'est à leur analyse que nous allons nous attacher, en prenant pour point de départ un très beau mythe hopi, qui décrit la destruction d'un village mythique, Palatkwabi, par un serpent fabuleux portant des bois de cerf.

La destruction de Palatkwabi

Notre mythe nous ramène à l'époque des débuts de l'humanité, quand les ancêtres vivent encore dans le monde inférieur, un endroit magnifique et verdoyant dans lequel se trouve un lieu merveilleux, la « Montagne fleurie ». Malheureusement, les hommes

[1] Sous le terme « Pueblos » sont rassemblés des groupes amérindiens linguistiquement distincts, mais présentant des traits culturels communs. Les Hopis de l'Arizona sont sans conteste les mieux connus du grand public. Nous mentionnerons également dans cet article les Tewas, dont une partie s'était installée en pays hopi, ainsi que plusieurs groupes pueblos vivant au Nouveau-Mexique : les Zunis, les Keresans du village d'Acoma, et enfin les Tiwas des villages d'Isleta et de Taos.

sombrent peu à peu dans le mal, préférant aux pratiques religieuses et au travail dans les champs, l'oisiveté, les jeux de hasard, et les excès sexuels. La situation allant de mal en pis, les chefs décident de fuir en escaladant un bambou jusqu'au monde supérieur, emmenant avec eux ceux qui respectent encore les règles de bonne vie. Les différents clans se séparent ensuite et partent à la recherche du centre. Le clan de l'Eau et divers clans associés choisissent de se diriger vers le sud et s'installent dans un village nommé Palatkwabi[2]. Pendant les premiers temps, tout va pour le mieux. La vie est facile, le maïs pousse bien, les plantes comestibles ainsi que le gibier sont abondants. Cette heureuse situation ne va cependant pas durer. La plupart des variantes du mythe de Palatkwabi expliquent que les jeunes gens finissent par ne plus pratiquer les rites, se passionnent pour les jeux de hasard et s'adonnent au-delà de toute mesure aux plaisirs de la chair, violant ici, séduisant là, et n'hésitant pas à s'attaquer aux femmes mariées. Le chaos atteint son paroxysme lorsque les hommes, que décidément plus rien n'arrête, séduisent ou violent la femme du chef. La transgression n'est pas à prendre à la légère, cette dernière étant considérée comme la mère des villageois, et probablement assimilée à la déesse du maïs[3]. Furieux, le chef convoque son neveu et lui demande de s'entraîner à la course. Une fois qu'il sera capable d'effectuer l'aller-retour en courant du village à une montagne au sud, il devra poursuivre un jeune cerf à la montagne de l'ouest et lui prendre ses bois. Le chef prépare ensuite quatre masques que le jeune homme devra porter superposés, et une médecine à placer dans sa bouche, avec laquelle il crachera du feu. Le masque du dessus représente Masau, dieu du monde des morts. Sur l'ordre de son oncle, le garçon, affublé de

---

[2] C'est auprès des membres du clan de l'Eau et des groupes qui lui sont apparentés que la majeure partie des versions du mythe de Palatkwabi ont été récoltées : Harold Courlander, *The Fourth World of the Hopis. The Epic Story of the Hopi Indians as preserved in their Legends and Traditions*, Greenwich, Fawcette Publications, 2e éd., 1972, p. 115-120 ; Harold Courlander, *Hopi Voices. Recollections, Traditions, and Narratives of the Hopi Indians*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1982, p. 16-35 ; Albert Yava, *Big Falling Snow. A Tewa-Hopi Indian's Life and Times and the History and Traditions of His People*, New York, Crown Publishers, 1978, p. 61-69 ; Edmund Nequatewa, *Truth of a Hopi. Stories Relating to the Origin, Myths and Clan Histories of the Hopi*, Radford, A&D Publishing, 2007, p. 76-91 ; Elsie C. Parsons, *Tewa Tales*, Albuquerque, University of Arizona Press, 1994, p. 181-187 ; Edward S. Curtis, *The North American Indian*, vol. 12, *The Hopi*, New York, Hodge, 1922, p. 79-83 ; Wilson D. Wallis, « Folk Tales from Shumopovi », dans *The Journal of American Folklore*, t. 49, fasc. 191-192, 1936, p. 17-20 ; Cosmos Mindeleff, « Aboriginal Remains in the Verde Valley, Arizona », dans *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, t. 13, 1896, p. 188-189 ; Heinrich R. Voth, *Traditions of the Hopi*, Chicago, Field Columbian Museum, 1905, p. 48-54 ; Frank Waters, *Le livre du Hopi. Histoire, mythe et rites des Indiens hopis,* Monaco, Éditions du Rocher, 1992, p. 104-110.

[3] Courlander, *Hopi Voices*, *op. cit*, p. 34. Des mythes parallèles racontés par les Keres d'Acoma décrivent une transgression sexuelle atténuée et des moqueries, dont la victime est cette fois la déesse du maïs : Matthew W. Stirling, « Origin Myth of Acoma and Other Records », dans *Bureau of American Ethnology Bulletin*, t. 135, 1942, p. 42-46. Les versions zunis reprennent la notion d'inceste symbolique, également décrite par le mythe de Palatkwabi, dont ils accusent les membres du clan du maïs qui auraient couché les uns avec les autres : Ruth Benedict, *Zuñi Mythology*, 2 vol., New York, Columbia University Press, 1935, vol. 1, p. 10-11.

ses masques et de ses bois, se rend pendant quatre nuits consécutives au village en soufflant du feu par la bouche. La quatrième nuit, les villageois, qui comprennent que cette funeste apparition ne présage rien de bon, s'emparent du mauvais plaisant. On décide de l'exécuter et on l'enterre sur la place centrale du village. Quatre jours plus tard, à midi, la terre tremble, le ciel s'assombrit et il se met à pleuvoir. Un gigantesque serpent portant des bois de cerf émerge du trou où le neveu du chef a été enterré, et de l'eau jaillit de la place du village ainsi que des foyers dans les maisons. Les bâtisses s'effondrent et les gens meurent écrasés ou noyés. Le chef, qui a réussi à fuir avec d'autres chanceux, décide alors de sacrifier un petit garçon et une fillette de son propre clan afin d'apaiser le monstre. La pluie cesse immédiatement, laissant place au soleil et à la lumière. Le serpent plonge ensuite avec les enfants sous l'eau et les emmène dans sa kiva souterraine. Il enlève sa peau de reptile et apparaît sous sa forme humaine. Il s'agit, on s'en doutait, du neveu du chef. Le jeune homme enseigne aux enfants les règles de bonne vie, les chants sacrés, et surtout il ordonne de commémorer ce qui est arrivé à Palatkwabi pendant les rites du solstice d'hiver. Il demande ensuite au garçon de le scalper. Il suffira plus tard, explique-t-il, de frotter ce morceau de peau contre les bâtons de prière et de s'adresser à lui afin d'obtenir la pluie.

Ce beau mythe nécessite à lui seul une analyse approfondie, tant ses implications sont importantes, analyse qu'il est impossible d'effectuer en détail dans le cadre de cet article. Retenons simplement qu'il explique notamment l'origine des rites agricoles, symbolisés par les quatre masques que porte le neveu du chef. Des comparaisons avec des variantes keres, que je ne pourrai malheureusement pas développer ici, montrent que la fin de Palatkwabi marquait aussi sans doute l'apparition de la mort dans le quatrième monde.

L'inframonde et la montagne fleurie

Afin de saisir toute la portée symbolique du cerf, il nous faut commencer par analyser certains aspects importants de notre récit. Remarquons d'emblée que les Hopis fusionnaient Palatkwabi avec le trou de l'émergence : « Quand les gens du Soleil montèrent [dans le quatrième monde] ils traversèrent des roseaux coupants. Ils sortirent alors que le Soleil se levait, et ils virent son front. C'est à Palatkwabi qu'ils émergèrent, que tout le monde émergea »[4]. Le lieu de l'émergence est, d'après les Hopis, un trou recouvert d'eau qui mène vers le monde du dessous : « Quelque part dans le nord, à quelques jours de route des villages pueblos actuels, se trouve un trou profond ou une fosse. Dans cette fosse s'écoulaient depuis les points cardinaux quatre rivières puissantes (…) »[5]. Cette description évoque Palatkwabi, que certains textes associent également à une cavité dans laquelle se déversent plusieurs cours d'eau : « Loin au sud, bien plus bas que Prescott, une rivière coule du nord-ouest vers le sud-est. Une autre rivière coule d'est en ouest. Elles se rejoignent au niveau d'un trou sur la ligne de l'horizon. Après leur jonction, les deux cours d'eau plongent dans

---

[4] Frank H. Cushing, Walter J. Fewkes et Elsie C. Parsons, « Contribution to Hopi History », dans *American Anthropologist*, t. 24, fasc. 3, 1922, p. 295.

[5] John M. Gunn, *Schat-chen. History, Traditions and Narratives of the Queres Indians of Laguna and Acoma*, Albuquerque, Albright & Anderson, 1917, p. 110.

une terre plus basse, et cette terre est Palatkwabi »[6]. Dans ces conditions, doit-on s'étonner de constater que le trou duquel surgit le serpent monstrueux à la fin du récit est nommé par une version *sipapu* ou *tivo'nyapavi*, un terme désignant souvent le lieu de l'émergence[7] ? Enfin, les mots prononcés par le chef après la destruction de Palatkwabi ne laissent plus place au doute quant à l'identification du village avec le *sipapu* : « (…) nous devons à présent tout reprendre depuis le début, comme nous le fîmes lorsque nous émergeâmes du Troisième Monde. (…) Actuellement, la situation est telle qu'elle était au *sipapu* »[8].

Plus encore qu'au trou de l'émergence, Palatkwabi est associé à l'inframonde. Les événements qui amenèrent la destruction du village mythique correspondent exactement au chaos social qui poussa les hommes à fuir le monde du dessous. Ainsi, de nombreux mythes de l'émergence décrivent des scènes de jeux de hasard dans les kivas, d'infidélité généralisée, d'excès sexuels en tous genres (avec des références occasionnelles au « vol » de l'épouse du chef), et de mépris pour la religion[9].

Un récit illustre tout particulièrement les liens qui unissaient Palatkwabi et le monde du dessous. D'après les Hopis, l'inframonde abritait en son sein une montagne fleurie, sur laquelle poussaient toutes sorte de plantes comestibles, et c'est près de cet endroit merveilleux que le mal a commencé : « Lors de sa visite dans l'Inframonde il [Taiowa, dieu solaire] rencontra une jeune fille et l'attira à lui à l'aide de sa flûte (à l'instar d'Orphée) »[10]. Nous verrons plus loin que les nombreuses variantes de ce mythe capital identifient la demoiselle en question aux jeunes filles-maïs. « Il l'emmena dans sa demeure dans l'Inframonde, et elle lui donna des fils et des filles. À l'un de ses fils il donna les mystères du Wüwütcimtû, à l'une de ses filles les rites secrets du Mamzrautû (…). Les autels [de ces sociétés rituelles] furent érigés dans l'Inframonde par ses deux enfants à distance l'un de l'autre et devant l'Atkya Sitcomovi, la Montagne fleurie de l'Inframonde, sur laquelle était assis le Dieu des Semences. Alors le jeune homme héla sa sœur « Ma sœur, tu es une mauvaise jeune fille », qui répliqua en des termes similaires et après de nombreuses piques et railleries, ils finirent en s'aspergeant mutuellement d'eau (…) »[11]. Ces moqueries, qui semblent au premier abord bien innocentes, faisaient en réalité référence aux excès en tous genres auxquels s'adonnaient les hommes du Troisième Monde. Plusieurs auteurs s'accordent sur le fait que les rites phalliques et les plaisanteries grossières que l'on s'échangeait en Wuwutcim, la fête qui réactualisait l'émergence, étaient basés sur ce récit. Les femmes notamment jetaient de l'urine, de l'eau et des saletés pendant ces

---

[6] Alexander M. Stephen, *Hopi Journal*, éd. Elsie. C. Parsons, 2 vol., Mansfield Centre, Martino Publishing, 2005 (1936), vol. 2, p. 1162.

[7] Wilson D. Wallis, « Folk Tales from Shumopovi », dans *The Journal of American Folklore*, t. 49, fasc. 191-192, 1936, p. 18, note 1.

[8] Courlander, *The Fourth World*, *op. cit.*, p. 78.

[9] Voth, *Traditions*, *op. cit.*, p. 16-18 ; Nequatewa, *Truth of a Hopi, op. cit.*, p. 8-9 ; Courlander, *The Fourth World, op. cit.*, p. 23-24.

[10] Walter J. Fewkes, « The New-Fire Ceremony at Walpi », dans *American Anthropologist*, t. 2, fasc. 1, 1900, p. 124.

[11] Fewkes, « The New-Fire Ceremony », *op. cit.,* p. 124-125.

rituels, réactualisant ainsi la période de désordres sociaux et de chaos qui amena les hommes à fuir le monde du dessous et à émerger [12].

Plusieurs éléments laissent penser que Palatkwabi était devenue, avant sa destruction, une image de la Montagne fleurie de l'inframonde. Tout d'abord, remarquons que le Soyal, la fête du solstice d'hiver au cours de laquelle était commémorée la fin de Palatkwabi, suivait immédiatement Wuwutcim, qui donnait lieu à la réactualisation des excès auxquels se livraient les hommes du passé et la fécondation de la déesse du maïs par Taiowa dans l'inframonde. Or, l'autel que l'on érigeait dans le village hopi de Walpi au solstice d'hiver offre d'intéressantes similitudes avec la Montagne fleurie [13]. Il s'agit d'une structure portant des fleurs artificielles de différentes couleurs arrangée en une forme triangulaire, évoquant peut-être une montagne, et surmontée de symboles de nuages (fig. 1).

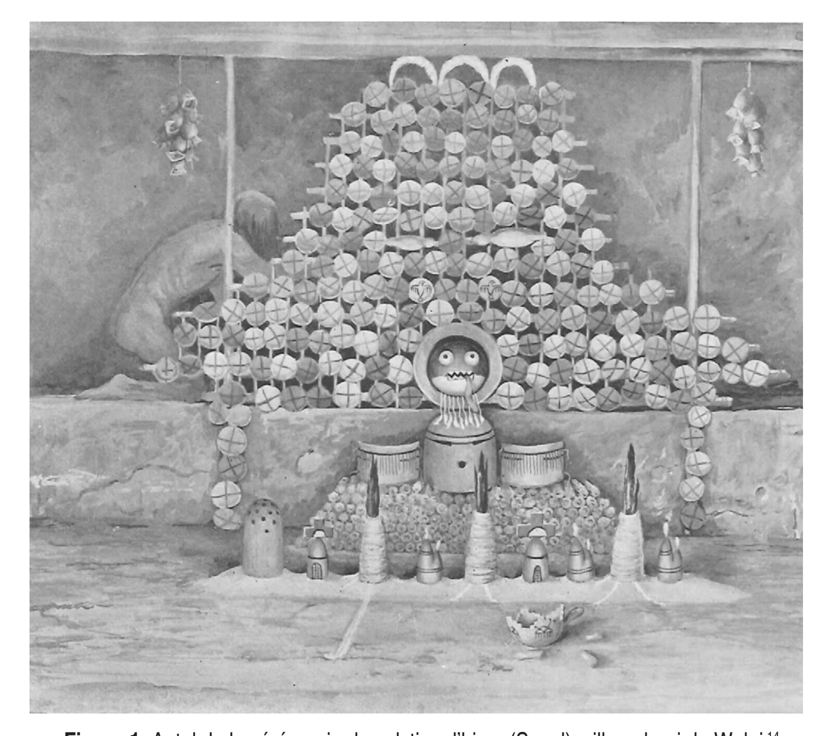


Figure 1. Autel de la cérémonie du solstice d'hiver (Soyal), village hopi de Walpi [14].

[12] Fewkes, « The New-Fire Ceremony », *op. cit.,* p. 125 ; Johannes Neurath et Donald Bahr, « Cosmogonic Myths, Ritual Groups and Initiation : Toward a New Comparative Ethnology of the Gran Nayar and the Southwest of the U.S », dans *Journal of the Southwest*, t. 47, fasc. 4, 2005, p. 586.

[13] Walter J. Fewkes, « The Winter Solstice Ceremony at Walpi », dans *American Anthropologist*, vol. 11, fasc. 3, 1898, planche 1.

[14] Illustration extraite de Fewkes, « The Winter Solstice Ceremony at Walpi », *op. cit*., p. 65-87.

Des effigies d'oiseaux sont attachées directement sur la structure, au milieu des fleurs, l'une d'entre elles étant nommée *sikyatci*, « oiseau jaune », un volatile associé à l'été [15]. La tête du serpent qui a détruit Palatkwabi émerge dans le bas, et fait face à une pile d'épis de maïs. Des éléments symbolisant des pastèques pendent du plafond, alors que sur l'un des côtés se trouve une grille portant des fleurs artificielles de courges. Tout ceci n'est pas sans évoquer la Montagne fleurie, qui était un lieu où maïs, courges et autres aliments poussaient en abondance, et où voletaient des oiseaux multicolores de l'été [16]. De manière tout à fait remarquable, les chants qui relatent la destruction de Palatkwabi, et qui décrivent le village comme un endroit fleuri parcouru par des insectes butineurs, rappellent également la montagne de l'inframonde : « (…) personne ne savait que le déluge menaçait Palatkwabi. Seuls les sorciers étaient au courant. Les enfants, bien que membres du clan de l'eau, n'en savaient rien. Jeunes hommes-frelons butinant des fleurs, les jeunes filles fleurs, les primeroses, les fleurs de maïs, à l'endroit fleuri » [17]. Ce charmant tableau évoque en réalité les jeux érotiques pratiqués par les jeunes gens, qui passaient leurs nuits à « embrasser et caresser les filles dans des endroits secrets » [18]. Palatkwabi, en tant que lieu fleuri et théâtre d'une faute sexuelle, est donc bien un reflet de la Montagne fleurie de l'inframonde. Un dernier élément accentue encore le parallélisme entre les événements de Palatkwabi et ceux qui se produisirent près de la montagne mythique. Lors des rituels du solstice d'hiver, un petit garçon et une petite fille, représentant les deux enfants sacrifiés au serpent à cornes, dansaient devant la montagne artificielle. Leurs affiliations rituelles suggèrent qu'ils étaient les équivalents des enfants que Taiowa conçut dans l'inframonde avec la déesse du maïs. En effet, le récit de la fin de Palatkwabi précise qu'ils reçurent du serpent à cornes les rites des sociétés secrètes Kwan et Lalakon, ce qui fait peut-être écho au don par Taiowa des mystères du Wüwütcimtû à son fils, et des rites secrets du Mamzrautû à sa fille [19].

Le cerf ou l'amant coupable

Les parallèles que nous venons d'établir entre l'époque chaotique et les destructions consécutives au viol de la femme du chef de Palatkwabi et les désordres qui suivirent la fécondation de la déesse du maïs par Taiowa dans l'inframonde éclairent la transformation du neveu du chef en serpent à cornes sous un jour très intéressant. En effet, le récit des aventures amoureuses de Taiowa est décliné sous de nombreuses formes, dont les principales mettent en scène un demi-dieu fils du soleil

[15] Hamilton A. Tyler, *Pueblo Birds and Myths*, Flagstaff, Northland Publishing, 1991, p. 141 et 149.

[16] Stephen, *Hopi Journal, op. cit.*, p. 333.

[17] Curtis, *The North American Indian, op. cit.*, p. 241.

[18] *Ibid.*, note 1.

[19] Les Kwan jouent un rôle important durant les rites du Wuwutcim, qui commémorait, nous l'avons vu, la faute des enfants de Taiowa, alors que les membres du Lalakon pratiquent des cérémonies devant une image de la Montagne Fleurie (Yava, *Big Falling Snow, op. cit.*, p. 70 ; Stephen, *Hopi Journal, op. cit.,* p. 849).

nommé Paiyatemu, qui poursuivit les jeunes filles-maïs de ses assiduités [20]. Or, une variante passionnante racontée par les Tiwas du village d'Isleta, et qui décrit cette fois comment les jeunes filles-maïs tentèrent de forcer le héros à les épouser, se conclut sur la transformation du malheureux en serpent à cornes [21]. Une autre version du même récit, qui accuse deux des jeunes filles-maïs ainsi que leur mère de désir illicite envers le héros, s'achève sur une note clairement moralisatrice : la métamorphose du jeune garçon en serpent donne « (…) un exemple de ce qui se produit quand les règles ne sont pas respectées » [22]. Notons que si le héros du mythe tiwa n'est pas ostensiblement assimilé à un cerf, il reprend le rôle dévolu à Taiowa, Paiyatemu et les clowns dans de nombreuses variantes. Or, ces personnages sont tout à la fois impliqués dans les rites cynégétiques des différents pueblos et indirectement associés au cerf, le gibier par excellence [23]. Ainsi, dans le village d'Isleta, on raconte que les clowns aidèrent les hommes à émerger en creusant un tunnel jusqu'à la surface à l'aide de leurs cornes [24]. À Taos, lors de la danse des cerfs, un clown portant des bois et une peau de cerf est pourchassé par d'autres clowns qui font ensuite mine de le mettre à mort [25]. Les clowns apaches, qui furent copiés de leurs homologues pueblos, portaient dans le passé des masques surmontés de bois de cerfs [26]. Enfin, les Tewas racontent que c'est le Chef de la Chasse qui fit émerger les clowns en façonnant une figurine de leur patron divin, Paiyatemu [27].

L'épisode central du mythe de la destruction de Palatkwabi, à savoir la pénétration de la terre par un jeune homme portant des bois de cerf doit-il être interprété à la lumière des récits que nous venons d'évoquer ? Nous pensons pouvoir répondre par l'affirmative. Comme nous allons le voir dans la suite de cet article, le cerf était, chez les Pueblos et en Mésoamérique, associé aux relations sexuelles adultères et à la fertilité. Et de fait, la lecture du mythe hopi laisse peu de doute quant au rôle central de cet animal dans les événements qui précipitèrent la fin de Palatkwabi. Une version du récit que nous donne Courlander affirme que le neveu du chef devait porter un bois de cerf sur sa tête, ce qui semble suggérer qu'il lui était assimilé [28]. La variante recueillie par Stephen et reprise par Mindeleff insiste tout particulièrement sur le lien unissant le jeune homme et le cerf : « Il y a avait un célèbre chasseur dans notre peuple, et il coupa

---

[20] Pour une synthèse des relations amoureuses entre Paiyatemu et les jeunes filles-maïs, voir Hamilton A. Tyler, *Pueblo Gods and Myths*, Norman, University of Oklahoma Press, 1964, p. 142-148.

[21] Elsie C. Parsons, « Isleta, New Mexico », dans *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, t. 47, 1932, p. 368-372.

[22] Esther S. Goldfranck, « Isleta Variants : A Study in Flexibility », dans *The Journal of American Folklore*, t. 39, fasc. 151, 1926, p. 71.

[23] Wright, *Clowns of the Hopi*, *op. cit.*, p. 64.

[24] Parsons, *Isleta, New Mexico*, *op. cit.*, p. 360.

[25] Elsie C. Parsons et Ralph L. Beals, « The Sacred Clowns of the Pueblo and Mayo-Yaqui Indians », dans *American Anthropologist*, t. 36, fasc. 4, 1934, p. 496.

[26] L. Bruce Boyer et Ruth M. Boyer, « The Sacred Clown of the Chricahua and Mescalero Apaches », dans *Western Folklore*, t. 42, fasc. 1, 1983, p. 50-51.

[27] Barton Wright, *Clowns of Hopi : Tradition Keepers and Delight Makers*, Flagstaff, Northland Publishing, 1994, p. 58.

[28] Courlander, *The Fourth World, op. cit.*, p. 72.

le bout des bois du cerf qu'il avait tué et il les portait en permanence [en collier ?]. Il se coucha dans un trou sur la place du village, comme s'il était mort (…). Les anciens pensèrent qu'il s'était creusé un passage vers l'inframonde avec ses bois »[29]. Bien que Mindeleff suppose que le chasseur portait les morceaux de bois du cerf en collier, la comparaison avec la variante de Courlander mentionnée plus haut semble démontrer qu'ils se trouvaient en réalité sur sa propre tête, comme s'il était assimilé à un cervidé. Quoi qu'il en soit, les bois sont clairement indispensables à la pénétration de la terre par le héros. Une version tewa explique qu'il plongea dans la terre en les enfonçant dans le sol[30]. Cette faculté conférée par les bois de cerf de percer la terre et de passer ainsi d'un monde à l'autre semble avoir été postulée très tôt dans la région. L'art rupestre du sud-ouest du Texas et du nord du Mexique semble démontrer que le cerf est associé aux voyages chamaniques depuis 4000 ans au moins[31]. Certaines de ces représentations montrent un personnage portant des bois de cerf qui traverse une arche serpentiforme. Des analogies avec l'ethnographie actuelle suggèrent que ces dessins représentent des voyages dans le monde des esprits. Chez les Yaquis par exemple, des danses mettant en scène des cerfs symbolisent la renaissance de l'âme des morts[32]. Des récits keres expliquent pour leur part qu'une antilope libéra les Kachinas, les dieux de la pluie enfermés dans l'inframonde, en leur ouvrant un passage à l'aide de ses bois[33]. Dans un même ordre d'idées, les Huichols de l'ouest du Mexique font chaque année un pèlerinage dans la terre de leurs ancêtres, Wirikuta, décrite comme un paradis fleuri. Le passage du monde des hommes à celui des anciens se fait à un endroit nommé « Le Vagin », et c'est la divinité auxiliaire du shaman, un cerf, qui ouvre cette porte de chair à l'aide de ses bois[34].

La valence phallique des bois de l'animal commence à se dessiner si l'on rapproche l'épisode qui nous intéresse de certaines versions du récit pueblo de l'émergence. Rappelons, avant toute chose, que le trou creusé par le jeune « garçon-cerf » dans la terre est identique à celui dont il jaillit quelques jours plus tard sous la forme du serpent à cornes, et que cet orifice est explicitement assimilé au *sipapu*, le trou de l'émergence. Or, certaines versions du récit de l'arrivée dans le quatrième monde assimilent la terre à une femme, et c'est de son corps, sa matrice, que surgit l'humanité[35]. Les populations mayas actuelles racontent quant à elles des mythes qui soulignent les liens entre le cervidé et la création du sexe féminin. Ainsi, les récits contemporains expliquent qu'un chasseur s'est adressé aux cerfs pour ouvrir la

---

29 Mindeleff, *Aboriginal Remains, op. cit.*, p. 188.

30 Parsons, *Tewa Tales, op. cit.*, p. 184.

31 Carolyn E. Boyd, « Shamanic Journeys into the Otherworld of the Archaic Chichimec », dans *Latin American Antiquity*, t. 7, fasc. 2, 1996, p. 152-164.

32 Larry Evers et Felipe Molina, *Yaqui Deer Songs. Maso Bwikam*, Tucson, University of Arizona Press, 1987, p. 129 et 154.

33 Elsie C. Parsons, « The Antelope Clan in Keresan Custom and Myth », dans *Man*, t. 17, 1917, p. 191-192 ; Gunn, *Schat-chen*, *op. cit.*, p. 139-143. Les Pueblos associent l'antilope et le cerf, les deux étant parfois interchangeables.

34 Barbara Myerhoff, *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1976, p. 182.

35 Yava, *Big Falling Snow*, *op. cit.*, p. 43.

matrice de son épouse, qui était fermée. Les animaux acceptent de lui venir en aide, piétinent le bas ventre de la femme de leurs sabots fendus et ouvrent, nous dit-on « la caverne fleurie de sa matrice, libérant ainsi le passage par lequel émergeront les faons humains »[36]. Notons au passage l'assimilation du ventre de la femme à une caverne fleurie, qui n'est pas sans évoquer l'inframonde paradisiaque des récits pueblos. Enfin, c'est à l'aide de bois de cerf, nous explique un autre informateur maya, que le chasseur parvient à perforer le sexe de son épouse[37].

La pénétration de la terre par le neveu du chef serait-elle une métaphore atténuée de la transgression sexuelle dont se sont rendus coupables les habitants de Palatkwabi ? Une variante passionnante permet de le supposer. Celle-ci explique que c'est le chef du village lui-même qui est responsable du désastre. C'est un sorcier et il a tout planifié. Lui seul connaît le sens des bois du cerf, qu'il a même caché à son neveu. Le quatrième jour après l'ensevelissement du malheureux, il est revenu sur la place et a enfoncé des bois de cerf dans le sol, comme s'il le labourait avec. C'est cela qui a dérangé la terre, causant ainsi le déluge, les tremblements de terre et l'apparition du neveu transformé en serpent à cornes[38]. Il n'est pas inutile de noter à ce stade que la terre fait l'objet de tabous précis au solstice d'hiver. Ainsi, dans le village hopi de Walpi, il est interdit de chasser des lapins et de creuser dans leurs terriers, une interdiction que les habitants d'un village voisin expliquent par le fait que « (…) la terre est considérée comme trop fine à cette époque de l'année pour que l'on puisse creuser à la recherche d'un animal »[39]. Un peu plus à l'est, dans la communauté tiwa de Taos, il est interdit de creuser dans l'enceinte du pueblo à la même période de l'année[40].

Creuser des trous dans la terre peut la mettre en colère, nous disent les Indiens contemporains de Mésoamérique. D'après les Mixtèques, la terre hurla de douleur la première fois que les hommes semèrent, et se mit en colère car ils avaient creusé des trous en elle avec leurs bâtons à fouir[41]. Les Mixtèques et les Otomis, comme d'autres populations mésoaméricaines, comparent le geste du semeur avec des relations sexuelles[42]. Or, les cerfs se rendent coupables du même type de transgression à l'égard de la terre. Ainsi, les chasseurs aztèques tentaient de s'assurer l'aide de la déesse en lui rappelant que les cervidés creusent des trous en elle avec leurs sabots : « Ma mère, Tlatecuin [la terre], n'y a-t-il plus quelqu'un qui te met en colère ? N'y a-t-il plus quelqu'un qui suscite ta haine, à l'endroit où le prêtre, Sept Fleurs, Possesseur du Désert [le cerf], et où ma sœur aînée, Mixcoacihuatl [« Femme Serpent-Nuage », la

---

[36] H. E. M. Edwin BRAAKHUIS, « The Way of All Flesh. Sexual Implications of the Mayan Hunt », dans *Anthropos*, t. 96, 2001, p. 399.

[37] *Ibid.*, p. 399.

[38] YAVA, *Big Falling Snow, op. cit.*, p. 66.

[39] Elsie C. PARSONS, *Pueblo Indian religion*, 2 vol., Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 505.

[40] *Ibid.*, p. 505, note †.

[41] John MONAGHAN, *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelations in Mixtec Sociality*, Norman et Londres, University of Oklahoma Press, 1999, p. 98.

[42] *Ibid.*, p. 115 ; Jacques GALINIER, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Mexico, UNAM-CEMCA-INI, 1997, p. 238.

biche], et où Acaxoch [« Fleur (de) Roseau », le cerf] te font vivre une [vie] misérable, creusée de trous ? »[43]. Le parallèle avec la croyance maya mentionnée plus haut, selon laquelle le sexe de la femme aurait été créé par le piétinement d'un cerf, éclaire la connotation sexuelle des incantations du chasseur.

Que le cerf ait été utilisé comme un signe de souillure sexuelle tant au sud-ouest des États-Unis qu'en Mésoamérique est somme toute fort peu surprenant. Les Hopis disent notamment d'un homme marié qui courtise d'autres femmes, qu'il « chasse le cerf à deux pattes »[44]. Les chasseurs keres du village de Santa Ana se racontent leurs histoires d'amours et énumèrent leurs maîtresses dans les campements, afin de ne pas rentrer bredouilles[45]. Les biches sont, pour leur part, souvent associées aux femmes mariées de mœurs légères, comme en attestent de nombreux récits des Papagos et des Pimas d'Arizona[46]. Dans la même région, les Yavapai associent les biches aux femmes infidèles, alors que les Huichols de l'ouest du Mexique considèrent leur héros culturel, un cerf, comme un incorrigible incontinent sexuel[47]. Un siècle à peine après la conquête, les Aztèques assimilaient encore le cerf au dieu préhispanique Piltzintecuhtli, qui s'était rendu coupable d'une transgression sexuelle avec la belle Xochiquetzal, une déesse associée à la terre et mère du maïs, dans le paradis de Tamoanchan[48]. Ces relations coupables sont pudiquement symbolisées dans les codex par la cueillette des fleurs interdites de l'arbre cosmique de Tamoanchan[49]. Le lecteur attentif aura immédiatement noté le parallélisme entre cette jolie métaphore et l'imagerie symbolique utilisée dans le chant décrivant la fin de Palatkwabi, que nous avons analysé plus haut. Soulignons également une fois encore, si besoin est, que la victime ou l'instigatrice de la faute sexuelle est unanimement désignée par les mythes pueblos et mésoaméricains comme une déesse associée au maïs et à la terre.

À ce stade de notre analyse, c'est une fois encore vers un mythe aztèque qu'il nous faut nous tourner. Nous allons voir que ce mythe présente des analogies intéressantes avec le récit hopi de la destruction de Palatkwabi. Diverses sources expliquent qu'une ville fabuleuse, Tollan, était dirigée par un roi-prêtre nommé Quetzalcoatl. La culture de maïs produisait des épis énormes, le coton poussait naturellement teinté de diverses couleurs, et les habitants de Tollan étaient des artisans hors pair. Bref, la vie était

---

[43] Richard J. Andrews et Ross Hassig, éd. et trad., *Treatise on the Heathen Superstitions : That Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629, by Hernando Ruiz de Alarcón*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984, p. 95 et 267.

[44] Alice Schlegel, « Sexual Antagonism among the Sexually Egalitarian Hopi », dans *Ethos*, t. 7, fasc. 2, 1979, p. 132.

[45] Hamilton A. Tyler, *Pueblo Animals and Myths*, Norman, University of Oklahoma Press, 1975, p. 65.

[46] Donald M. Bahr, « Mythologies Compared : Pima, Maricopa, and Yavapai », dans *Journal of the Southwest*, t. 40, fasc. 1, 1998, p. 62, note 40.

[47] *Ibid.*, p. 62, note 14.

[48] Andrews et Hassig, *Treatise on the Heathen Superstitions*, *op. cit.*, p. 94-105.

[49] Voir à ce sujet Michel Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1987, p. 62-68 ; Michel Graulich, « Atamalcualiztli ou la recherche du Tamoanchan perdu. Essai d'interprétation d'une fête religieuse des anciens mexicains », dans *Archives des sciences sociales des religions*, t. 119, 2002, p. 151-152 et 158-159.

placée sous le signe de l'abondance et des richesses. Malheureusement, nous explique le *Codex Vaticanus A*, les Toltèques ne respectaient pas les dieux, omettaient de pratiquer les rites et s'adonnaient aux plaisirs de la chair. D'autres sources expliquent que c'est en se rendant coupable d'une faute sexuelle avec la prostituée Xochiquetzal que le roi précipita la perte de ses sujets et l'abandon de la ville. Les Toltèques furent sacrifiés, exterminés dans des catastrophes et des pièges ourdis par une divinité rivale de Quetzalcoatl, qui dut se résoudre au final à quitter Tollan avec les survivants [50]. Les travaux de Michel Graulich ont montré que le récit de la fin de Tollan, la fin d'une ère en réalité, était calqué sur le récit de la faute de Tamoanchan, Quetzalcoatl étant assimilé au coupable du paradis originel [51]. Faut-il donc s'étonner de voir certaines sources associer des images de cerfs à celle du grand prêtre de Tollan ? Sur le coin supérieur gauche de la planche 9 du *Codex Vaticanus A*, consacrée à Quetzalcoatl, on aperçoit l'image d'un cerf accompagné de la glose suivante : « Cerf, qui est réputé être le symbole des hommes ingrats » [52]. S'agit-il d'une métaphore des Toltèques, qui se vautraient dans la luxure et négligeaient les dieux ? La planche précédente du même manuscrit semble le suggérer. Au sommet de la page plonge la déesse Xochiquetzal, qui tient une corde ornée de plumes et de fleurs, un instrument interprété par les chercheurs comme une corde sacrificielle [53]. Des petits personnages, les Toltèques, se tiennent sous la déesse. Ils arborent des bannières de sacrifice, des fleurs, et leur poitrine est barrée par une corde. Guilhem Olivier considère que ces cordes sont à mettre en rapport avec les excès sexuels des Toltèques, en s'appuyant notamment sur le fait que les métaphores aztèques identifient le péché avec des liens dans lesquels les hommes se laissent emprisonner, alors que le terme nahuatl pour la femme désigne également la corde [54]. Nous pouvons affiner cette analyse en réexaminant le symbolisme de la corde fleurie tenue par la déesse qui plonge sur les Toltèques. En effet, les incantations prononcées par les chasseurs aztèques identifiaient le lacet dans lequel le cerf se laissait prendre avec une corde fleurie. De manière tout à fait remarquable, le chasseur n'hésitait pas à décrire sa femme sous les traits de la déesse coupable, Xochiquetzal, supposée attendre son amant-cerf, afin d'attirer l'animal vers le collet [55]. La corde qui servait à façonner le piège était nommée fort à propos *mecatl*,

---

50 José Corona Nuñez, éd., *Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, 4 vol., Mexico, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967, vol. 3, planches 8 et 9, p. 26-27 ; Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme escrita en el siglo XVI,* éd. Angel M. Garibay, 2 vol., Mexico, Editorial Porrúa, vol. 1, 1984, p. 14. Pour une synthèse des différentes versions du mythe de la fin de Tollan, voir Graulich, *Mythes et rituels*, *op. cit.*, p. 185-205.

51 Graulich, *Mythes et rituels*, *op. cit.*, p. 191-199.

52 Corona Nuñez, *Antigüedades de México, op. cit.*, planche 9, p. 27.

53 *Ibid.*, 8, p. 26 ; Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, 2 vol., Mexico, Fondo de Cultura Económica, vol. 1, 1963, p. 32, 111, 131 ; Hermann Beyer, « Obras Completas I. Mitos y simbología del México antiguo », dans *El México antiguo*, t. 10, 1985, p. 142 ; Graulich, *Mythes et rituels, op. cit.*, p. 199.

54 Guilhem Olivier, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le « Seigneur au miroir fumant »*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1997, p. 174.

55 Andrews et Hassig, *Treatise on the Heathen Superstitions, op. cit.*, p. 94-105.

c'est-à-dire « corde », « piège », « lacet », mais aussi « maîtresse », « concubine »[56]. En passant sa tête dans le lacet, le cerf, parti à la recherche de sa bien-aimée, était censé obtenir son « manteau de fleurs, son collier de fleurs [le lacet] »[57]. L'incantation assimile également le lacet avec la déesse Cihuacoatl, que l'on surnommait parfois le « cerf de Colhuacan »[58]. Or, tout comme les populations mentionnées plus haut, les Aztèques assimilaient les femmes de mœurs légères aux biches[59]. La personnification du lacet prend donc ici tout son sens. Ne doit-on donc pas voir dans la page du *Codex Vaticanus A* consacrée à la destruction de Tollan une représentation graphique du destin funeste qui attendait les libidineux Toltèques, à l'instar du cerf littéralement pris au collet et, partant, condamné à mort, alors qu'il poursuivait l'objet de ses désirs illicites[60] ?

Notre mythe hopi semble mettre en scène les cervidés d'une manière similaire au récit aztèque que nous venons d'évoquer. Notons d'entrée de jeu que les clowns hopis, dont on a vu la parenté avec les cerfs, sont associés aux hommes du passé et à leurs excès en tous genres[61]. Ils se distinguent d'ailleurs, pendant les cérémonies, par leur langage cru et par les nombreuses pantomimes de nature sexuelle auxquelles ils se livrent volontiers[62]. Or, la comparaison opérée plus haut avec les mythes de

---

56 Rémi Siméon, *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine,* Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1963.

57 Andrews et Hassig, *Treatise on the Heathen Superstitions, op. cit.*, p. 101 et 103.

58 Ángel M. Garibay, éd., *Veinte himnos sacros de los nahuas. Los recogió de los nativos Fr. Bernardino de Sahagún, franciscano*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958, p. 136.

59 Olivier mentionne à ce propos les représentations de Tlazolteotl et Xochiquetzal, déesses de l'amour et des prostituées, qui portent des bois de cerf dans les codex aztèques : Guilhem Olivier, « Le cerf et le roi : modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique », dans *Journal de la Société des Américanistes*, t. 94, fasc. 1, 2008, p. 193. Dans la mythologie yavapai, le concept d'infidélité conjugale des femmes est traduit par la métamorphose des femmes volages en biches : Bahr, *Mythologies Compared, op. cit.*, p. 62, note 14. Enfin, des mythes huichols décrivent également la transformation de biches en de dangereuses femmes séductrices : Johannes Neurath, « Cacería ritual y sacrificios huicholes : entre depredación y alianza, intercambio e identificación », dans *Journal de la Société des Américanistes*, t. 94, fasc. 1, 2008, p. 193.

60 L'assimilation des hommes aux cerfs en tant que victimes sacrificielles est bien connue en Mésoamérique et s'articule sur l'identité symbolique de la chasse et de la guerre. Chez les Aztèques, les victimes sacrificielles prototypiques étaient les Mimixcoa, divinités associées à la chasse et la guerre qui s'étaient rendues coupables de beuveries et d'excès sexuels, Or, en Quecholli, une fête consacrée au dieu Mixcoatl et aux Mimixcoa, les victimes à sacrifier étaient attachées comme des chevreuils. À ce sujet, voir Graulich, *Mythes et rituels, op. cit.*, p. 161-165 ; Danièle Dehouve, « Les rituels cynégétiques des Indiens mexicains », dans Isabelle Sidéra, Emmanuelle Vila et Philippe Erikson, éd., *La chasse. Pratiques sociales et symboliques*, Paris, De Boccard, 2006, p. 195-204 ; Olivier, *Le cerf et le roi, op. cit.*, p. 202. Sur l'identité de la chasse et de la guerre dans l'ouest du Mexique, voir également Brigitte Faugère, « Le cerf chez les anciens P'urhépecha du Michoacan (Mexique) : guerre, chasse et sacrifice », dans *Journal de la Société des Américanistes*, t. 94, fasc. 2, 2008, p.109-142.

61 Yava, *Big Falling Snow*, *op. cit.*, p. 42-43.

62 Parsons, *Pueblo Indian Religion*, *op. cit.*, p. 438-439.

l'émergence a démontré que les habitants de Palatkwabi étaient bel et bien les hommes du passé. Le neveu du chef quant à lui, en pénétrant la terre de ses bois tel un cervidé, cristallise peut-être la faute de ses compatriotes à travers une métaphore dont nous avons vu toute l'étendue symbolique.

La symbolique du cerf offre bien d'autres pistes de recherche passionnantes. Ainsi, nous avons vu que notre mythe pueblo s'achevait par la transformation du héros en un gigantesque serpent portant des bois de cerf. Or, celui-ci trouve des parallèles intéressants en Mésoamérique. Dès la période préhispanique, la croyance en un reptile fabuleux portant des protubérances évoquant des bois de cerf, le *mazacoatl* (« serpent-cerf »), est attestée par Bernardino de Sahagún. Le fait que ces excroissances étaient supposées être de puissants aphrodisiaques, potentiellement mortels en cas de consommation excessive, est du plus haut intérêt[63]. Un serpent à bois de cerf peuple également le bestiaire mythique des populations actuelles du Nicaragua, du Honduras et du Mexique[64]. Néanmoins, l'analyse de ces parallèles devra être menée avec la plus grande prudence, en intégrant notamment les mythes et croyances des populations d'Amérique du Nord, où le serpent à cornes est très répandu. Ce n'est que de la sorte que l'on pourra espérer distinguer les croyances qui relèvent peut-être d'un fond ancien, panaméricain, de traits spécifiquement mésoaméricains qui auraient été importés dans la région pueblo[65].

[63] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, éd. Ángel M. Garibay, 8e éd., Mexico, Porrúa, 1992, p. 653.

[64] Robert L. Rands, « Horned Serpent Stories », dans *The Journal of American Folklore*, t. 67, fasc. 263, 1954, p. 79 ; John Ingham, « Human Sacrifice at Tenochtitlan », dans *Comparative Studies in Society and History*, t. 26, fasc. 3, 1984, p. 387, note 7 ; Robert M. Laughlin, *Of Cabbages and Kings : Tales from Zinacantán*, Washington, DC, Smithsonian Institution, 1977, p. 9 et 155-156 ; James S. Griffith, « Meeting la Corúa », dans *Journal of the Southwest*, t. 34, fasc. 2, 1992, p. 141-151.

[65] Je remercie mes relecteurs anonymes, dont les remarques et commentaires m'ont permis d'enrichir utilement mon texte.

Les animaux psychagogues des Asmat (Papouasie occidentale)

Astrid de Hontheim

Au Sud-Ouest de la Papouasie occidentale (ex-Irian Jaya), le pays asmat de 26 700 km^2 se divise en quatre zones écologiques comportant des variations hydrologiques, géologiques, zoologiques et botaniques avec des conséquences sur le mode de vie : les côtes, le marais d'eau saumâtre, le marais d'eau douce et l'intérieur des terres [1]. Mes enquêtes de terrain de 2001 et 2004 dans ces régions se limitent aux villages des marécages d'eau saumâtre, plus précisément depuis Ayam en amont de l'Asewetsj sur la rivière Ivir, et Yamasj et Sawa-Erma de part et d'autre du fleuve Pomatsj à l'Ouest et ensuite vers Atsj via Warse et Amborep sur la Siretsj, puis vers Binei, Kanami, Sogoni et Asgon à l'Est à partir d'Agats, Cemnes, Sjuru, Ewer et environs dans le centre sud et enfin jusqu'à Hom-Hom en passant par Beco, Hujin et Hobio à la périphérie nord du territoire. La zone des marais saumâtres a pour particularité principale d'être tributaire des marées de la mer d'Arafura, dont l'amplitude peut atteindre sept mètres et correspondre à un doublement de la marée d'un mois à l'autre. Depuis quelques décennies, l'agriculture figure dans les activités d'alimentation mais demeure marginale en raison de l'absence culturelle de stockage et de la pauvreté du sol. Les marées de la mer d'Arafura provoquent en effet la salinisation de l'eau et des sols, uniquement cultivables après le retrait des eaux. L'essentiel des jardins se situant en amont des marais saumâtres, les populations restent fortement dépendantes de la forêt pour leur alimentation (pêche, chasse, cueillette). Située sur la rive gauche de l'Asewetsj, Agats est la ville principale asmat. Par elle passent les bateaux en provenance d'autres villes côtières. Il s'y déroule l'essentiel de la vie économique.

---

[1] Klaus Helfrich, « The Asmat », dans Gunter et Ursula Konrad, dir., *Asmat. Myths and Rituals. The Inspiration of Art*, Venise, Pizzi Amilcare/Erizzo Editrice, 2006, p. 36-37.

Les Asmat sont répartis en douze groupes culturels et linguistiques, l'enquête ethnographique s'étant concentrée sur les Simai et les Bismam de la côte, surtout les villages d'Amborep (simai) et de Sjuru (bismam), et plus accessoirement keenok (village de Sawa-Erma) et betsjm'bup (village de Atsj) pour une sélection de 26 informateurs sur 220 au total. D'après l'évêque Alo Murwito[2], environ 75 000 Asmat habitaient le marais des basses terres en 2004. L'amélioration des soins de santé – dont les médicaments contre la malaria – et la quasi-disparition des guerres sont les principaux facteurs en faveur de l'augmentation de l'espérance de vie, en parallèle à une régression démographique observée suite à l'arrivée massive d'étrangers.

Le premier missionnaire, le père Gerard Zegwaard MSC (Sacré-Cœur néerlandais), est arrivé chez les Asmat en 1953. Les missionnaires furent un maillon essentiel de la lutte coloniale contre la chasse aux têtes des Asmat qui atteignit son point culminant lors de la fermeture de la région au monde extérieur entre 1962 et 1968 suite à la disparition de Michael Rockefeller en 1961. La Papouasie occidentale fut officiellement annexée par l'Indonésie en 1969 sans concertation des populations locales, et fait l'objet de violentes revendications indépendantistes depuis 1965. Depuis l'annexion, des missionnaires américains, des négociants de Malaisie et de Taïwan et des transmigrants de Java et de Sumatra sont arrivés dans la région, transformant le paysage social et culturel des Asmat.

Ainsi, l'idée de « culture » (*budaya* en indonésien, avec un sens de folklore, donc figé), inexistante en langue asmat, est arrivée avec le gouvernement colonial et les missionnaires[3], de même que celle de « village »[4] (*kampung* en indonésien), désormais présentée en binôme avec le terme indonésien « forêt » (*hutan* en indonésien) ou « maison forestière » (*befak* en indonésien, préféré dans le langage courant au terme asmat *isi'tjsem*), depuis que s'y déroulent des activités distinctes. Vint aussi l'idée péjorative d'homme de la forêt (*orang hutan* en indonésien), inexistant jadis par définition, placé au bas d'une échelle de valeurs (« en retard », « en arrière ») par rapport au citoyen indonésien imprégné de culture javanaise, et condamné à disparaître pour le bien-être de tous grâce aux efforts des autorités[5]. Ainsi, l'opposition entre nature et culture, elle-même ancrée dans les théories évolutionnistes du racisme populaire,

---

[2] Communication personnelle, Agats 2004. Malheureusement, l'estimation de l'évêque ne peut être recoupée par des statistiques médicales, qui sont superficielles, ni par les recensements du gouvernement, en raison du caractère peu systématique de leur élaboration et de la divergence de leurs résultats par rapport à ceux des missionnaires.

[3] Un poste gouvernemental fut établi en 1938 dans ce qui devint Agats, la principale ville asmat, construite après l'arrivée du premier missionnaire catholique MSC en 1953.

[4] Jadis, l'habitat s'organisait en maisons rituelles (*jeuw*) semi-nomades, chaque moitié étant susceptible de déménager. Après 1969, dans la continuité du gouvernement néerlandais, le gouvernement indonésien s'efforça de rassembler les *jeuw* en villages et de reconstruire les maisons à hauteur d'homme, avec des cloisons pour séparer les pièces. En plus d'un contrôle plus aisé, ces réaménagements visaient à freiner les mouvements de droits fonciers engendrés par les guerres.

[5] Pour plus de détails à ce sujet, voir Astrid DE HONTHEIM, « Évangélisation catholique des Asmat en Papouasie occidentale : une composante de « l'humanisation » », dans *Anthropos*, t. 98, 2003, p. 407-419.

s'est installée avec la colonisation, justifie des rapports de force entre néocoloniaux et autochtones et se traduit dans la langue nouvelle (néocoloniale).

Si, traditionnellement, la notion de « culture » à proprement parler est absente du vocabulaire asmat, on y trouve en revanche une tradition (*anakhat* en asmat) visant à assurer la perpétuation de la société, le maintien de l'équilibre dans la forêt (*isi*), d'alliances avec l'invisible (humain ou non) et du respect de ces alliances par ses représentants. Les relations et les comportements sont régis par une norme, distillée dans l'apprentissage depuis le plus jeune âge et défendue par un comité de spécialistes de la tradition (*wair'ipitsj*), qui siègent dans la maison rituelle (*jeuw*) et prennent les décisions politiques. Au cœur de la parenté, la *jeuw* endogame se divise en moitiés exogames, elles-mêmes divisées en *dow'se* (clans) tenant leur réputation de talents spécifiques et dont les règles de fonctionnement sont régies par cette norme. Avant toute autre considération, la norme précise les modalités de l'échange et de la communication entre les hommes et les autres êtres vivants.

Dans le cadre d'un volume sur un thème aussi riche que « animal et religion », cet article décrit de façon schématique la taxonomie de « l'animal » telle que comprise par les populations asmat de Papouasie occidentale et se penche sur le rôle et les fonctions de ses membres animaux dans la société humaine. Nous verrons que l'appellation « animal » constitue une catégorie à part, limitée à cinq ou six animaux en rapport avec un au-delà qui concerne tous les êtres de la forêt, y compris les hommes. Nous verrons aussi qu'aborder le sujet du vivant requiert de repenser les frontières diffuses qu'en Occident, nous avons tendance à dessiner entre les mondes.

Dans l'Antiquité grecque, la psychagogie désignait une cérémonie visant à apaiser les morts par l'évocation de leur nom. L'animal psychagogue de Nouvelle-Guinée met précisément en évidence la communication permanente entre les vivants et les « morts »[6], ainsi qu'un déplacement provoqué rituellement des « âmes » entre les « mondes » visible et invisible. Il s'agit bien ici de composer avec les morts, mais pas seulement. Pour s'assurer de la sérénité des défunts et de la satisfaction des ancêtres, la réalité asmat prévoit l'intervention d'intermédiaires, les animaux, qui jouent à la fois le rôle de messagers et de bras châtieur des ancêtres.

Notion-clé dans la définition et les liens entretenus par les hommes avec l'animal, désigner un au-delà n'est pas seulement une façon de définir ses limites par rapport à un « autre éloigné » mais aussi d'organiser l'univers selon un ordre dépendant de la qualité des relations sociales que les êtres tangibles et culturels entretiennent entre eux et les uns vis-à-vis des autres. Dans l'ethnographie des Asmat, la notion d'au-delà sous-entend pour le visible de composer avec l'invisible et pour les hommes, de ménager une place aux ancêtres et à leur intervention dans le fil de l'existence. Dans de nombreuses sociétés forestières de Nouvelle-Guinée[7], le « surnaturel » se confond avec le « naturel » et fonde les relations entre hommes et animaux. Dans

[6] La définition de la mort est culturelle et il en existe plusieurs dans le contexte asmat.

[7] Par exemple les Gebusi et les Baruya dans les hautes terres, ou les Kwoma et les Iatmul dans le Sepik : Bruce KNAUFT, *The Gebusi : Lives Transformed in a Rainforest World*, New York, McGraw-Hill, 2013 ; Maurice GODELIER, *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 1996 ; Ross BOWDEN, « Is « Art » a Universal Category ? Some Implications for Museums », dans *Pacific*

l'extrait suivant, Philippe Descola exprime également l'idée d'un monde dans lequel les hommes et les animaux cohabitent pacifiquement.

> (…) cette séparation radicale très anciennement établie par l'Occident entre le monde de la nature et celui des hommes n'a pas grande signification pour d'autres peuples qui confèrent aux plantes et aux animaux les attributs de la vie sociale (…). Dire des Indiens qu'ils sont « proches de la nature » est une manière de contresens, puisqu'en donnant aux êtres qui la peuplent une dignité égale à la leur, ils n'adoptent pas à leur endroit une conduite vraiment différente de celle qui prévaut entre eux. Pour être proche de la nature, encore faut-il que la nature soit [8].

Les Asmat rejoignent probablement les Achuar de l'Équateur – « les Indiens » dans le texte – dans une forme de complémentarité entre la faune, la flore et l'humanité constituant chacun une composante indispensable d'un tout : la forêt. Descola décrit d'ailleurs la « nature domestique [9] » qui rend caduc le concept de la forêt « vierge » qu'il conviendra plutôt de penser en forêt ou en nature aménagée par les sociétés humaines pour elles-mêmes. Ces aménagements de la forêt domestique se décèlent facilement à l'extrême nord de la région asmat, chez les Korowai où la forêt comporte des signes d'orientation construits de végétaux brisés et identifiables par les seuls membres de cette société.

Les exemples d'échange et de négociation entre les composantes vivantes de la forêt abondent dans différentes régions du monde. En Équateur, les Achuar préviennent le gibier de leur intention de chasse par l'intermédiaire d'animaux génériques, supposés guider le gibier vers eux dans la forêt à la manière d'un tir au clays ; l'abus est ainsi évité et l'abondance de gibier assurée pour les prochaines chasses. Dans les basses terres de Papouasie Nouvelle-Guinée, chez les Kasua, un rituel préalable à la chasse transforme des esprits en animaux afin de pourvoir le chasseur en gibier ; à la fin de la chasse, les esprits reçoivent un contre-don en nature – un morceau de viande – déposé au pied d'un arbre sacré [10]. Il s'agit donc d'un échange. Les Korowai des basses terres de Papouasie occidentale chantent au départ de la chasse, pour prévenir le gibier de leurs intentions. Chez les Guayaki d'Amazonie, le chasseur chante en l'honneur de l'animal tiré pour le remercier de s'être laissé tuer, tout en taisant son nom courant pour effacer symboliquement l'agression humaine [11]. Dans ces sociétés forestières, les rapports entretenus entre les hommes et les animaux se négocient : ils ne sont pas acquis d'emblée et peuvent être remis en question. Cette vigilance exprime le respect des modalités tacites de l'échange et assure aux deux parties d'obtenir satisfaction

---

Arts (N.S.), t. 2, 2006, p. 36-43 ; Christian COIFFIER, « Une pirogue chez les Iatmul du fleuve Sépik (Papouasie Nouvelle-Guinée) », dans *Techniques & Culture*, t. 35-36, 2001, p. 233-254.

[8] Philippe DESCOLA, *Les lances du crépuscule. Relations jivaros, Haute-Amazonie*, Paris, Plon/Terre humaine, 1993, p. 440.

[9] Philippe DESCOLA, *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

[10] Florence BRUNOIS, « Les Papous à l'âge du bois », dans *Nature sauvage, nature sauvée ? Écologie et peuples autochtones*, *Ethnies documents*, t. 24-25, fasc. 13, 1999, p. 45.

[11] Pierre CLASTRES, *Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris, Plon/Terre humaine, 1996 (1re éd. 1972), p. 127-128.

la prochaine fois qu'une situation similaire se présentera, les animaux justifiant leur rôle-clé dans les mythes et leur place privilégiée dans la parenté humaine sous forme d'ancêtre mythique ou totem.

La cohabitation des hommes, des animaux et des êtres culturels dans l'univers forestier partagé n'implique pas vraiment d'inféodation des uns aux autres, les rapports se bâtissant plutôt autour de pourparlers entre catégories d'êtres vivants – un homme n'est pas un animal (ou catégorie apparentée) et un animal n'est pas un homme – qui s'organisent de façon distincte et possèdent certaines caractéristiques, certains talents et certains besoins en commun. Les habitants de la forêt asmat se voient définir comme des êtres sociaux, selon leurs relations à autrui. L'individu se construit ainsi par un cumul d'identités sollicitées à différents moments, positionnant l'individu dans un rôle précis vis-à-vis d'une fraction de la société et ayant parfois la faculté d'agir sur l'invisible. Cela se traduit par un changement de nom, un Asmat étant appelé par le nom qui correspond à l'identité que déterminent le lieu, le groupe social et le moment.

De façon plus générale, la complémentarité entre êtres vivants dans la forêt – humains compris – est plus complexe qu'il n'y paraît et va au-delà du simple échange de bons procédés. L'opposition que nous faisons en Occident entre nature et culture n'a pas vraiment de sens – car comme le suggère Philippe Descola [12], ceux qu'elle concerne, les « sociétés forestières », s'en abstiennent – et ne sert qu'à instaurer une distance entre « eux » et « nous » depuis Jean-Jacques Rousseau, en passant par la théorie des races reléguant l'homme de la forêt dans la catégorie incertaine du semi-sauvage sous-développé qu'il faut aider malgré lui. La distinction n'est donc pas opportune.

Ainsi, les sociétés dites « traditionnelles » composent avec la nature parce qu'elles estiment en faire partie, tandis que nous, Occidentaux, en puisons les ressources sans compter parce que nous estimons nous en distinguer.

Le christianisme est probablement une cause majeure de l'instauration de cette distance vis-à-vis de « la nature » (la création n'est-elle pas dite à la disposition de l'homme ?) et de l'utilisation de la nature et des animaux comme des objets mis à la disposition de l'homme par le créateur. Cet état d'esprit nous incite à ignorer les autres façons de voir, au nom de l'universalité de ce rapport utilitariste ; le rôle essentiel conféré aux animaux demeure de l'ordre de la prédation – et non de l'échange – ou du symbole.

Un de mes informateurs, Rufus Sati, s'exprime à ce sujet :

> Les gens de l'extérieur [à la Nouvelle-Guinée] doivent en apprendre davantage sur les esprits, aussi sur les conseils traditionnels, les réunions sur la terre, le mariage, et sur ces hommes [les Asmat] eux-mêmes. Il faut beaucoup apprendre. Ce que signifie la terre, ce que signifie le contenu de la rivière elle-même. Si nous n'avons pas de contacts avec l'extérieur, des contacts avec les arbres – les êtres humains ont des contacts puissants avec les arbres – la raison pour laquelle nous éduquons la forêt, les gens ne comprennent pas ce problème (Sawa, 2004).

[12] Descola, *La Nature domestique…*, *op. cit.*

En évoquant le « contenu de la rivière », Rufus Sati fait vraisemblablement allusion à une catégorie d'êtres mythiques supposés y vivre, les Asmat à la peau rouge (« *red skins* », sans doute à mettre en rapport avec une coloration rougeâtre de la peau parfois réellement observée en région côtière), décrits comme physiquement proches des Asmat de la terre ferme et entraînant de temps à autre par le fond des pêcheurs isolés. Dans les hautes terres des Ankave, les ombə', dont l'apparence rappelle les esprits des morts, vivent eux aussi en milieu aquatique – les mares – et sont accusés de dévorer les hommes vivants ou morts [13].

Cet exemple illustre la part incontournable de surnaturel de l'échange permanent des Asmat avec le milieu forestier et ses habitants (animaux, plantes ou êtres culturels). Il permet aussi de comprendre comment, dans le quotidien, il est possible de raconter sur un ton égal les circonstances de la pêche au poisson-chat du matin et des histoires fantastiques mêlant le visible et l'invisible et auxquelles les visiteurs extérieurs auraient peine à donner foi. On vous raconte par exemple que des hommes-crocodiles vident des villages de leurs habitants. Laissées sans surveillance, des haches en pierre se métamorphosent en serpent, un village d'amazones enlève des touristes pour assurer sa reproduction et des hommes-chiens et un « homme sans partie arrière » – dont seule la face avant est visible – sont aperçus loin des hommes, dans la forêt profonde. Un cognement sur le toit de la maison rituelle est décrit comme la manifestation d'un homme décédé trois jours avant. L'effondrement d'une passerelle à Agats (ville principale asmat) au moment de la vente des terres collectives témoignerait de la désapprobation des ancêtres. Souvent déconcertants pour l'observateur occidental, ces épisodes semblent être appréhendés de la même façon que les réalités quotidiennes et sont exprimés avec le plus grand sérieux, sur le même ton que des faits correspondant davantage à notre réalité.

Comme chez les Ashéninka du Pérou [14], la forêt désigne davantage une direction (« je vais en forêt ») qu'un monde naturel à opposer au monde, construit, des hommes. Tout comme Safan, l'au-delà, désigne non pas un monde mais l'Est. Le lever du soleil est le moment où l'invisible et le visible se croisent ; les femmes souhaitant un enfant se promènent dans l'espoir d'une intervention surnaturelle sur leur fertilité. En Occident, nous cloisonnons les univers de vie et les éloignons les uns des autres en n'hésitant pas à parler de « mondes ». Nos prédécesseurs ont dessiné des cartes ethniques rassemblant des populations jadis éparpillées et désormais organisées sur des territoires circonscrits par des frontières. Avant la néocolonisation indonésienne de 1969, la maison rituelle (*jeuw*) était mobile dans l'univers forestier, les Asmat se déplaçant au fil des saisons et reconstruisant la *jeuw* selon les impératifs du calendrier rituel.

Selon la norme asmat, les comportements animaux – bien que les exemples suivants ne concernent pas la catégorie « animaux », comme nous allons le voir – sont souvent mis en évidence pour illustrer les comportements humains. Ayant remarqué le

---

[13] Pascale Bonnemère, *Le pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga*, Paris, cnrs Éditions, 1996, p. 340.

[14] Marc Lenaerts, *Anthropologie des Indiens Ashéninka d'Amazonie. Nos sœurs Manioc et l'étranger Jaguar*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 107.

rôle prépondérant de ces animaux dans l'apprentissage, certains missionnaires se sont mis à leur tour à utiliser des « métaphores » pour faciliter l'intégration du message chrétien.

L'inceste, par exemple, fonde le monde des Asmat : les rivières furent générées par un rapport sexuel entre le héros mythique Beworpitsj et sa sœur. Les guérisseurs célèbres se permettent des comportements incestueux en épousant des parentes interdites d'alliance, sans être inquiétés des semonces des ancêtres. La situation d'inceste est centrale dans le mythe et concerne de nombreux habitants du marais non humain. Le cacatoès noir géant (*Probisciger atterimus goliath*), à qui le cacatoès blanc déroba sa crête jaune, est dénigré par les Asmat parce qu'il copule avec sa progéniture. De la même manière que l'inceste frère-sœur donna naissance aux rivières, le cri du cacatoès noir provoque la pluie, au contraire des lorries, plus moraux, qui font revenir le soleil. Cet exemple illustre aussi l'impact direct du comportement sur l'environnement et le déroulement des événements.

La norme étant garante de l'ordre social et cosmique, la transgresser est grave. La transgression de la norme a des conséquences sur soi ou sur ses proches sous forme d'infortune, de maladie ou de mort, envoyée par les ancêtres comme sanction. Sans effort de conciliation de la part du fautif, de nouveaux troubles surviennent jusqu'à la réparation – une offrande dans la *jeuw* peut suffire à rendre la santé au malade – ou l'annulation du sortilège, si l'infortune a pour cause un acte de sorcellerie.

Dans ce contexte, un accident n'est jamais fortuit ; trébucher sur les *jembatan* [15] instables ou être blessé par une branche d'arbre dans la forêt n'est pas interprété comme un accident. Ainsi, rien ne survient jamais par hasard. L'infortune est la conséquence d'une malédiction, qui frappe légitimement le coupable pour avoir mis l'équilibre de la société en péril ; personne ne remet en question son bien-fondé ni ne s'appesantit sur les motivations des ancêtres.

Si l'on peut avoir le pressentiment d'être victime d'une malédiction, le verdict est sans appel en cas de morsure de serpent, de couscous [16], de crocodile ou de cochon ; ces animaux sont tantôt les émissaires des ancêtres, tantôt leur bras châtieur. La morsure est susceptible d'entraîner la mort. Le mécanisme entrant en jeu est la mainmise des ancêtres sur la « conscience » ou le « double » (*dambuw* [17] en asmat), sans laquelle un

---

[15] Terme indonésien. Routes-passerelles sur pilotis construites par les autorités et les missionnaires pour faciliter les déplacements dans les villages des marais.

[16] *Phalanger sp.* Petit mammifère arboricole d'Océanie, de la famille du phalanger. Présent en nombre dans les régions côtières, il se nourrit notamment de feuilles de manguier.

[17] Une précision par rapport à l'âme chrétienne s'impose, ce terme ayant été à tort traduit par « âme » en indonésien (*jiwa* ou *nyawa*). En élisant la *dambuw* pour jouer ce rôle, les missionnaires ont choisi l'entité la plus approchante, bien qu'elle disparaisse à la mort physique (les informateurs la disent « perdue »). Elle est donc à distinguer des « esprits des morts récents » (qui manifestent leur courroux d'être morts dans les jours suivant le décès) et des ancêtres (qui le deviennent à l'issue des secondes funérailles qui se tiennent jusqu'à quinze ans après le décès). Originaire de la forêt, l'entité *dambuw* est donnée à la naissance par la nature, évolue pendant la vie humaine mais ne survit pas à la mort du corps. Cette même entité se retrouve dans les objets rituels façonnés par la main de l'homme tant qu'ils conservent leur intégrité : elle disparaît en cas de détérioration de l'objet. Il n'existe pas dans la cosmologie asmat d'équivalent à l'âme

humain ne peut survivre longtemps ; par la morsure, l'animal « vole » sa conscience à la victime.

La proximité surnaturelle entre les hommes et ces animaux privilégiés par les ancêtres, les seuls classés comme « animaux » en tant que tels par les Asmat, se trouve soulignée par leur présence parmi les ancêtres mythiques de certains clans ; ils sont alors interdits de chasse et de consommation. Les membres de ces clans bénéficient des qualités prêtées à ces animaux, comme la célérité, une vue perçante, des qualités de nageur ou une résistance à l'épreuve. Les rencontrer dans la forêt est considéré comme porteur de sens par ceux qui les croisent, qui consultent parfois d'autres membres du clan pour interpréter le message. Johannes, un des neuf enfants de Yufen Biakai, avait grimpé au même arbre qu'un varan de la variété de l'ancêtre familial et l'avait attrapé, puis relâché vu l'interdiction absolue de trucider un cousin de l'ancêtre générique.

Le rôle particulier de ces animaux se traduit par une taxonomie différente de la nôtre. À la question des êtres vivants repris sous la terminologie « animal » (*binatang* en indonésien, terme asmat inexistant), mes informateurs asmat énumèrent le couscous *fatsj*, le crocodile *ewo*, le cochon *oo*, le varan *utsj*, le chien *juwur* et le serpent, désigné quant à lui par plusieurs termes vernaculaires. Les oiseaux, les poissons, les rongeurs et les insectes [18] sont exclus de cette catégorie et classés à part. Ces animaux isolés des autres par la langue sont habités par un spectre susceptible de mordre sur commande des « ancêtres » (entité spirituelle collective indistincte regroupant les morts passés par les rites de secondes funérailles), celui du crocodile *ewo 'khomer'* surpassant les autres en cruauté. Ce spectre *khomer* est une partie de l'être culturel désigné ici comme « crocodile » (mais que l'on retrouve chez d'autres animaux et végétaux), à la fois visible et invisible, composite comme les humains et dont les composantes invisibles se côtoient et transcendent le corps physique.

Latent ou commandé à distance, le spectre *khomer* entre en scène dans la pratique sorcière. Au-delà de la sanction ancestrale, la sorcellerie est l'autre grande cause de maladie (le mauvais œil est moins souvent incriminé). Les effets de l'*arow'pok* se manifestent de la même façon que la sanction ancestrale : une maladie, une attaque de cochon, de crocodile ou de serpent, ou la chute d'un arbre sur la victime suite à un vent soudain. Il existe une forme marginale de ce sortilège qui, intégrée à une sculpture par un artisan habile, se transforme – en crocodile, en serpent, en casoar ou en humain selon ce qui a été sculpté – pour occire un parent encombrant. L'arbre choisi pour confectionner ce genre de sculpture, *aatsja* ou *shuuf*, « l'arbre pour anéantir les gens », gagne en puissance avec des cheveux de la personne à ensorceler (les substances sont d'autres prolongements de la personne maintenant une connexion avec elle, émettant en permanence des éléments identitaires et utilisables à l'avantage ou au détriment de leur propriétaire). Lorsqu'on souhaite tuer sans identifier précisément les victimes, un

---

selon la compréhension occidentale : les seules entités « immortelles » sont les propriétaires de la terre et les ancêtres, dans la limite de la mémoire de leurs descendants.

[18] La Nouvelle-Guinée se situant à l'est de la ligne dite Wallace, il ne s'y trouve ni grands fauves, ni primates. Séparant les anciens continents de Sunda et de Sahul, cette démarcation physique résultant de la tectonique des plaques est facilement observable par des divergences notables de faune et de flore de part et d'autre.

sortilège est introduit dans une sculpture longuement frottée avec des objets de guerre et présentée aux mânes et aux esprits en un lieu sacré, dans la forêt. D'après Primus Akum (Amborep, 2004), le musée d'Agats possède une sculpture de ce type en forme de grand serpent, capable d'attaquer les « gens qui ont une émotion » – faillibles au niveau de l'abdomen – pendant leurs activités d'alimentation. La mort est instantanée, le but étant de capturer la *dambuw* de la victime (au lieu de la chasser, comme en situation de maladie). Ces sculptures sont réputées si dangereuses qu'aucun voleur n'oserait s'introduire dans une maison qui en abrite une. Une fois sa tâche accomplie, la sculpture est abandonnée dans la nature, loin du village.

Le spectre désigné par l'affixe *khomer* est à distinguer de la *dambuw*, la conscience ou le « double » logé dans le ventre des hommes s'ils sont en bonne santé et dans les objets façonnés dans la mesure de leur intégrité. Ce double se déplace la nuit, est capable de métamorphose, peut être capturé ou volé et s'évanouit au décès ou en cas de perte d'intégrité de l'objet. Sa malignité est réelle, à la différence de l'esprit générique *dat* seulement potentiellement dangereux. Il s'immisce lui aussi dans le ventre de la victime, siège des émotions, des entités et donc des identités. Dans le ventre se manifeste également l'arbre à orchidées *oname*, imploré pour faire revenir un parent absent, qui transmet l'impatience de ses proches par un tiraillement dans le ventre de l'absent.

À la différence de la *dambuw* (conscience, double) qui s'évanouit lorsque son support d'incarnation s'altère, le spectre *khomer* d'un animal demeure dans l'objet confectionné à partir des restes physiques de l'animal. Le port de la peau de couscous *fatsj'in*, indissociable des rituels et des fêtes, assure aux ancêtres la surveillance permanente de leur descendance dans le contexte critique du rituel. Il en est de même pour le collier en dents de chien *juwur'sisj* porté par la fiancée à son mariage conformément aux prescriptions des ancêtres et considéré comme la matérialisation des ancêtres obligatoirement présents au moment du rite de passage. Ces objets cruciaux font partie du patrimoine transmis par héritage ou au sein d'une compensation matrimoniale. Celui-ci se compose essentiellement d'ornements en dents de cochon *rakos*, de coiffes en peau de couscous *fatsj'in*, de colliers en dents de chien *juwur'sisj*, de sacs en fibres *ese*, de haches de pierre *sii* et de décorations nasales en coquillage *bipane*, tous en rapport direct ou indirect avec les six animaux psychagogues.

Ces objets parmi d'autres, tout comme les chiens domestiques et les cochons, sont susceptibles de recevoir un nom d'ancêtre et entrent dans la catégorie générique *etsjow'pok*, « les choses qui font grandir », en allusion à l'effet transformateur sur la personne et à *etsjow*, des hommes « comme les Asmat » vivant dans le lit du fleuve et égarant ces objets au fil du courant. Jadis, certains *etsjow'pok* rappelaient le devoir des hommes de partir en raid de chasse aux têtes [19] en retour contre la communauté assaillante, ouvrant un « contentieux » donnant droit à des représailles de même ampleur que l'assaut initial. Leurs objets *etsjow'pok* abritent une entité que le guérisseur-exorciste (*damer'ipitsj*) peut voir à l'aide de ses « quatre yeux » : il « voit au-delà » (c'est-à-dire l'invisible). Au sujet de ce personnage, *damer* ou *damir* est

[19] Gerard A. Zegwaard, « Headhunting practices of the Asmat of Netherlands New Guinea », dans *American Anthropologist*, t. 61, fasc. 6, 1959, p. 1029.

une façon de désigner la mort éventuellement réversible par des voies le plus souvent magiques (réparation d'une offense aux ancêtres, rites opérés par un spécialiste), la conscience *dambuw* ayant fui loin du corps physique ; le *damer'ipitsj* est littéralement un homme spécialiste de ce type de mort. *Darminak* est la mort définitive, au-delà de laquelle commence la décomposition du corps.

Ainsi, les actions violentes à première vue commises par un animal psychagogue ne sont pas nécessairement à imputer au spectre *khomer* : il peut également s'agir d'une *dambuw* humaine transformée dont la manifestation peut d'ailleurs justifier une accusation de sorcellerie.

De façon générale, la métamorphose est au cœur de la relation des Asmat à la forêt : des êtres mythiques mi-humains mi-animaux errent dans « l'intérieur » (cœur indistinct de la forêt), des animaux possèdent un spectre agissant capable d'agir de façon autonome, des entités humaines se métamorphosent en animaux et des objets ensorcelés prennent vie dans la forme animale dans laquelle on les a sculptés. Cette capacité de métamorphose concerne d'autres peuples forestiers du monde. Chez les Baka du Cameroun par exemple, il est opportun pour un chasseur de se transformer en animal afin d'approcher les éléphants en toute discrétion ; seul le *tuma*, le maître de la chasse, peut les reconnaître, tout comme le guérisseur chez les Asmat bien que les fins poursuivies soient distinctes[20]. En 2001, deux villages asmat des environs d'Agats, Yaun et Yufri, furent désertés par leurs habitants dont la plupart furent déclarés mangés par un énorme saurien et ses congénères. Des dizaines d'hommes s'étaient réfugiés sur la plage, guettant les allées et venues du crocodile principal. La même année, à Ayam, la rumeur courait qu'un jeune homme se transformait tantôt en serpent, tantôt en grosse souris ou en crocodile afin de se repaître la nuit des habitants des villages voisins ou de puiser la force vitale des jeunes filles en s'introduisant dans leur corps ; les villageois n'osaient ni le chasser ni l'accuser directement de l'hécatombe ; les arguments manquaient pour désigner un autre responsable. La métamorphose nocturne commençait par les dents, disait-on, et l'ubiquité le rendait encore plus redoutable. Le problème fut finalement résolu : à la demande d'une délégation de plusieurs villages, la bénédiction par l'évêque Alo Murwito OFM (franciscain de Java) en 2003 à différents endroits du fleuve Asewetsj en amont d'Ayam interrompit le cycle des métamorphoses des hommes en crocodiles, les sauriens disparurent et les villageois purent réintégrer leurs quartiers.

D'après mes informateurs, la région de Yamasj et de Yufri est propice à ces phénomènes qui peuvent être le fait de n'importe qui, y compris d'*arow'ipitsj* (sorciers) mal intentionnés. Cette observation rejoint l'analyse de Sowada[21] pour la région de Sawa-Erma, selon laquelle la faculté de transformation de la *dambuw* sitôt échappée de son enveloppe corporelle serait un reliquat des temps anciens où les ancêtres se transformaient en homme, en animal ou en végétal. Dans une optique

---

20 Christian LECLERC, « De l'usage social de la forêt tropicale. L'exemple des pygmées baka du sud-est Cameroun », dans *Nature sauvage, nature sauvée ? Écologie et peuples autochtones*, *Ethnies documents*, t. 24-25, fasc. 13, 1999, p. 88.

21 Alphonse SOWADA, « Fundamental Concepts of Asmat Religion and Philosophy », dans Gunter et Ursula KONRAD, éd., *Asmat. Myths and Rituals. The Inspiration of Art*, Venise, Pizzi Amilcare/Erizzo Editrice, 1996, p. 67-68.

de la création de l'homme à son image par Dieu, chaque homme possède en lui une rémanence des aptitudes ancestrales. Sowada cite le cas d'un saurien que l'on renonça à tuer en 1984-1985 parce qu'il avait été identifié comme la *dambuw* d'un homme de Erma ayant entraîné douze personnes par le fond en compensation du raid mortel perpétré par un village rival des années auparavant[22]. D'après Felix Owom (Sjuru, 2004), il est aussi possible d'intimer à sa propre *dambuw* de se transformer (sinon elle est plutôt autonome) à l'aide d'un onguent, pour se venger d'une fille indifférente à ses faveurs, par exemple. Comme le font remarquer Stewart et Strathern[23], la figure du thaumaturge transformé en animal est très courante en Nouvelle-Guinée[24] et s'inscrit dans l'idée d'une humanité prolongée par d'autres formes de vie et le cosmos au sens large.

Les métamorphoses en reptiles sont aussi le fait d'objets traditionnels phares tels que la hache en pierre. Patrimoine intergénérationnel de référence, objet de prix dans la compensation matrimoniale assurant le renouvellement de la vie, la hache de pierre est décrite comme ayant une « tête » et des « pieds ». Véhicule de communication entre les hommes et les ancêtres, la hache est mise en contact avec le corps du défunt pour s'en imprégner puis râpée légèrement au niveau de la « tête », dont on récupère une poussière qui sera saupoudrée dans la tombe avant le cadavre afin de prévenir les ancêtres de l'arrivée d'un nouveau candidat à l'ancestralité. Théoriquement, la norme asmat interdit de vendre les haches en pierre mais il arrive d'en céder une lorsqu'on en possède plusieurs. C'est le cas de Niko (Ayam, 2001) qui en hérita trois de sa mère et de sa grand-mère et qui, finalement, en échangea une contre un collier de dents de chien, l'une et l'autre étant considérés comme des objets vivants. Traitée comme une personne, la hache ne doit pas se sentir négligée ; une compagnie permanente est nécessaire sous peine de provoquer sa transformation en serpent. Dans ce cas, seul un de ses héritiers peut s'en saisir afin d'annuler la métamorphose. Si les haches atteignent un nombre excessif, dangereux pour la maisonnée, elles sont ensevelies sur les terres des ancêtres qui les ont léguées à leurs descendants, autour d'une source ou d'un plan d'eau, et se muent en serpents quatre ou cinq mois plus tard, du temps étant néessaire pour établir une connexion efficace. La hache sert alors de relais de communication avec les ancêtres à cet endroit précis.

Notons que pour fonctionner, la communication requiert un environnement stable. Les entités liées aux lieux sacrés s'évanouissent en cas de transformation du lieu, comme à Buitsjiwew, l'Agats de jadis où jaillissaient des sources, aujourd'hui taries. Il reste des traces de la présence des deux filles (les entités féminines sont souvent décrites comme des filles célibataires) désormais disparues qui y habitaient. Abraham Buipir (Sjuru, 2001) affirme que le premier missionnaire, le père Gerard Zegwaard MSC, s'est installé à cet endroit précis, le lieu des ancêtres alors nommé

---

[22] Si un crocodile atteint une taille trop imposante, il n'est plus possible de le tuer avec des armes traditionnelles ; or, les Asmat ne possèdent généralement pas d'arme à feu en raison du coût élevé des munitions.

[23] Pamela J. STEWART et Andrew STRATHERN, « A Comparative Discussion of Witchcraft and Healing Rituals », dans Pamela J. STEWART et Andrew STRATHERN, éd., *Humors and Substances. Ideas of the Body in New Guinea*, Westport et Londres, Bergin et Garvey, 2001, p. 74-75.

[24] KNAUFT, *The Gebusi : Lives Transformed in a Rainforest World*, *op. cit.*

ji'ipitsj (« ancêtre »). La construction de la ville à cet endroit aurait fait fuir ses habitants invisibles originels.

Chez les Asmat, le symbolisme ophidien jette un pont entre la vie et la mort en raison des mues successives symbolisant autant de cycles de mort-renaissance. En plus de son rôle dans la sorcellerie, ce reptile permet au guérisseur (*damer'ipitsj* ou *eeram'ipitsj*), de voir l'invisible grâce au maquillage *manmot jak* autour des yeux – confectionné notamment de graisse de serpent – et par là même, de négocier avec les entités pour en obtenir des faveurs (apaisement des esprits des morts récents, alliance, victoire dans un conflit, chasse ou pêche abondante, fertilité, guérison, désenvoûtement, etc.). Ce maquillage rend aussi irrésistible aux yeux des femmes et assure la victoire dans la guerre. Jadis, le port de *manmot jak* était également le privilège des guerriers ayant ramené une tête et ce durant les quelques jours suivant le raid de chasse aux têtes.

Claude Sterckx[25] remarque que le symbolisme du serpent, d'un point de vue psychanalytique, est celui de « la force générative qui féconde la nature », autrement dit le phallus, et du point de vue de l'histoire des religions, « le serpent est l'animal funéraire par excellence, incarnant les âmes des ancêtres morts et, par son « immortalité » apparente, la pérennité de ces âmes ». Dans l'histoire mythique des Asmat, les douze ancêtres primordiaux, issus d'une grotte des montagnes (en allusion aux entrailles de la terre), parcoururent le fleuve des origines Siretsj dans une pirogue serpentimorphe pour fonder les premiers villages (féconder la terre symboliquement). Au gré du fleuve, symbole mythique du sperme rappelant l'inceste entre le héros d'épopée Beworpitsj et sa sœur, un gros serpent-phallus donna naissance à la société asmat. La fécondation de la terre par des animaux revient dans d'autres contextes ; le mythe étant inscrit dans la mémoire de la terre, la fertilité survient facilement si l'on procède aux rites adéquats. Par exemple, Niko (Ayam, 2001) assure qu'enterrer des têtes d'animaux au bord d'un fleuve crée un confluent permettant de relier deux fleuves entre eux.

En tant qu'intermédiaire entre le visible et l'invisible, le serpent remet occasionnellement aux hommes un message des ancêtres. Lorsque ces derniers projettent de quitter la grotte des montagnes pour visiter leur famille, c'est lui qui prévient les hommes de l'arrivée de leur grand-père par l'intermédiaire de l'un d'eux appelé *teser'ipitsj*, le messager chargé d'annoncer le retour des ancêtres à la collectivité. Sous les traits du masque funéraire *jipae*[26], l'ancêtre assure les capacités génitrices de sa descendance en faisant jaillir le sperme et le lait du sexe et des seins

---

[25] Claude Sterckx, *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens. La Tête, les Seins, le Graal*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 135.

[26] En plus de leurs pressions en faveur de la mise en désuétude des masques *jipae*, les missionnaires protestants de TEAM (The Evangelical Alliance Mission) se montrèrent particulièrement méfiants envers le symbolisme du serpent, associé à Satan pendant les premières décennies de l'évangélisation. Dans un chapitre intitulé « De sinistres symboles sataniques », le missionnaire Frazier écrit sur l'art asmat : « depuis la création, les serpents ont symbolisé les attaques sataniques. Les Asmat ont des sculptures qui représentent des serpents, sans aucun doute symbole du diable. Cet ennemi a sur eux une forte mainmise depuis des siècles, que seul le pouvoir de Dieu pourrait briser ». Voir Bob et Doris Frazier, *Our Passionate*

des jeunes gens[27]. Symbole du renouveau et du rétablissement de la fertilité, le serpent joue un rôle tout aussi central dans d'autres sociétés néo-guinéennes. Outre la perpétuation de la vie par les morts-renaissances et la fécondation de la terre par la foudre ou le tonnerre, ses mues évoquent aussi le revirement social caractéristique des situations de crise, où l'on voit s'inverser les comportements habituels et transgresser les interdits ; cette stratégie de survie permet un nouvel aménagement du cosmos et le retour à la normalité[28].

Parmi ses différents rôles dans la société asmat, le serpent soutient l'initiation masculine, associée à la chasse aux têtes, ce qui souligne son implication dans les questions de mort. Il consacre le changement de statut masculin à travers l'ornement nasal *bipane*, symbole de la chasse aux têtes. Un mythe raconte qu'un serpent perfora la cloison nasale d'un ancêtre pendant la nuit et lui offrit le premier *bipane*, dont l'usage fut imité par les descendants du guerrier. Jadis, on glissait cette double spirale en coquillage dans le septum nasal du jeune initié en enduisant le milieu de miel, pour en faciliter l'insertion. Symbole de guerre, le serpent était aussi utilisé pour instaurer la paix entre deux communautés dont une se refusait à la guerre. Ainsi, les assaillis sûrs de leur défaite prochaine l'exhibaient pour renoncer au combat ; chaque partie se plaçait à une extrémité du reptile et tirait pour sceller la paix. De la part des principaux stratèges (« chefs de guerre »), en arborer la peau au biceps ou à la taille suffisait pour déclarer leur refus de combattre. Le serpent mis en cause ici est *muniw*, un python de belle taille accusé d'avaler chiens et enfants et de causer l'effondrement des toits ; il est encore de nos jours conservé vivant dans les maisons pour ses dents, auxquelles on prête des vertus occultes. Mes informateurs assurent que certains spécimens peuvent atteindre vingt mètres[29].

Entre autres reptiles, le varan est également à la frontière des mondes[30]. En cas de célébration, les tambours *tifa* ponctuent le déroulement du temps (il s'agit ici du temps rituel de Maurice Bloch[31]), marquant les phases successives des longs rituels et façonnant une sorte de canal spirituel entre les hommes et les ancêtres. Remplacée

---

Journey : The Exciting Chronicles of Two Ordinary People, Toccoa Falls, Toccoa Falls College Press, 1994, p. 109-110.

[27] Cette pratique, qui incite la jeune génération à se déshabiller pour se soumettre aux vérifications physiques de sa fécondité par l'ancêtre masqué, serait encore d'actualité à Sjuru.

[28] STEWART et STRATHERN, « A Comparative Discussion of Witchcraft and Healing Rituals », *op. cit.*, p. 75.

[29] En Papouasie Nouvelle-Guinée, le missionnaire du Sacré-Cœur Dupeyrat décrit un python de 10,45 mètres de long pour 78 centimètres de circonférence, dont la présence écartait les populations de son territoire. Voir André DUPEYRAT, *La bête et le Papou*, Paris, Albin Michel, 1962, p. 169-202.

[30] Pour autant que le terme de « monde » soit adéquat, car j'ai montré par ailleurs que les ancêtres ne vivent pas dans un « royaume des morts » à proprement parler, cette idée correspondant au besoin occidental de situer ce dont on parle dans l'espace-temps. Voir Astrid DE HONTHEIM, *Chasseurs de diables et collecteurs d'art. Tentatives de conversion des Asmat par les missionnaires pionniers protestants et catholiques*, Bruxelles et Genève, P.I.E.-Peter Lang, 2008, chap. 6.

[31] Maurice BLOCH, « The Past and the Present in the Present », dans *Man*, t. 13, 1977, p. 278-292.

tous les cinq ans, la peau du *tifa* est précisément celle d'un varan *utsj*, fixée à l'instrument avec de la chaux [32] (sang symbolique des ancêtres) et du sang prélevé au mollet des membres du *dow'se* (âtre rituel ou clan rassemblant parents et alliés) auquel le tambour appartient selon le principe des sangs mêlés. Ainsi, mêler le sang et la chaux dans la fabrication du tambour, surtout au moment de la pose de la peau qui le rend fonctionnel, rapproche symboliquement les vivants des morts par leurs fluides reproducteurs respectifs. La percussion établit la connexion de façon si évidente qu'elle en devient perceptible par certains étrangers [33]. De cette alliance résulte une propriété singulière du tambour : générer un sentiment d'euphorie décrit comme tel par les Asmat, vérifié dans d'autres cas de proximité avec la tradition comme le port de la peau de couscous.

Dans cette énumération des animaux significatifs, le chien *juwur* mérite également que l'on s'y attarde. Le seul animal domestique des Asmat est un petit chien jaune à poil ras utilisé dans la chasse au cochon, au contraire des Muyu et des Marind qui se limitent à l'arc. En région asmat, le chien n'aboie pas, il crie. Cette singularité ajoute de l'étrangeté aux villages obscurs sans électricité à la tombée de la nuit. Des histoires naissent de ces cris, dont l'auteur n'est, en toute bonne foi, pas toujours identifié. Je vais tenter de l'illustrer par une anecdote. Une nuit de mai 2004, je me trouvais dans la maison de mon grand-père d'adoption, au bord de la Siretsj, de l'autre côté du village d'Amborep. Un hurlement non humain se fit brusquement entendre au milieu du fleuve en amont, juste en face de la maison. La bizarrerie du cri et l'incongruité de son lieu d'émission écarta d'emblée l'hypothèse du chien. Comment un chien pourrait-il crier ainsi au milieu de la « mer » ? Les discussions allaient bon train, attisant le stress naissant. Soudain, le cri redoubla d'intensité : moi-même, je le trouvai monstrueux. Ce fut la débandade : hommes, femmes et enfants s'enfuirent, terrorisés, dans le corps principal du bâtiment. Puis le son décrut, laissant échapper des gémissements pouvant s'apparenter à un jappement. Serait-ce tout de même un chien ? Dans l'affirmative, tous s'entendaient sur l'idée de ne pas le laisser sans aide. Il fut décidé d'envoyer un garçon et une vieille femme en exploration ; je prêtai ma lampe-torche, et l'esquif s'éloigna sans bruit dans la nuit d'encre. Le faisceau lumineux se réduisit, clignota de façon erratique, et s'éteignit. La pirogue réapparut une dizaine de minutes après, halant une grande pirogue de guerre avec, en son milieu, un chien mâle debout. À proximité de la berge, le chien sauta sur la terre inondée par la marée ; personne ne chercha à le retenir, les hommes renâclant à la perspective de l'héberger. Las après ces émotions, tous se réfugièrent dans la maison. Puis le hurlement déchira à nouveau la nuit, glaçant les sangs. Entre-temps, mon grand-père s'en était allé au village afin de quérir le propriétaire de la pirogue, qui se présenta. Mais de propriétaire de chien, nulle trace. Personne ne le connaissait. Les imaginations débordaient d'explications

[32] L'usage de la chaux *mbi* place les hommes et les choses sous la protection des ancêtres : on en badigeonne les nouvelles constructions, les objets rituels façonnés et les enfants malades.

[33] Un missionnaire évangélique de Missionary Aviation Fellowship (qui regroupe des évangéliques de différentes Églises signant une « déclaration de foi » commune), interviewé en 2006, ressentit le besoin irrépressible de prier pour son fils malade au moment où les coups commencèrent à pleuvoir sur les *tifa*, à proximité de sa maison.

farfelues. Le lendemain, le chien avait disparu. La maisonnée reparla de cette histoire pendant des mois. C'était peut-être le début d'un mythe.

À l'origine de l'interdit alimentaire sur la chair du chien dans tout le marais, un mythe primordial simai (groupe culturel de la côte sud asmat) que beaucoup répugnent à révéler relate comment le chien apporta le feu aux Asmat. Cet interdit est parfois transgressé sous l'influence d'étrangers. Lorsque Joice Dumatubun, un sorcier des îles Kei, vécut une possession spectaculaire dans le musée d'Agats en ma présence et celle du conservateur, il choisit le spectre d'un collier en dents de chien. C'est enfin un chien sculpté debout, la gueule ouverte, qui monte la garde au pied du monumental Christ d'Atsj, à côté de deux femmes en pagne marital assises en prières. Le chien n'est pas seulement une façon d'inscrire le Christ dans un décor familier : l'artiste lui concède une place aux côtés des acteurs du mythe [34]. Si c'est le cas toutefois, ce devrait être un oiseau plutôt qu'un chien.

Il serait tentant de penser que la classification d'un animal en tant que tel relève de la présence d'entités plus ou moins autonomes choisissant leur enveloppe pour s'y loger. Or, le spectre *khomer* qui caractérise le cochon, le couscous ou le crocodile investit également le banian *wutsju* et le bois de fer *pasj* (*Intsia sp*.). Si ces deux végétaux sont classés en marge de la catégorie des « animaux », le nom vernaculaire de leur spectre laisse supposer une nature commune. Le comportement des animaux à spectre traduit les intentions des ancêtres, le bois exprime celles d'un maître invisible, comme la terre celles d'un propriétaire invisible. Mansarkai, le propriétaire de la terre (*tsjep'mbi aramat'ipitsj*) le plus important à Ayam, s'extrait du sol où il demeure pour se transformer en Européen ou en serpent [35]. Dans la forêt, les bois discutent entre eux en produisant un bruit fort, « un bruit qui cogne (*toki toki*) donc il y a une conscience dans le bois » (d'après mon informateur Markus Yisimamtsji à Atsj). Et cette conscience sort à la rencontre des hommes avec des intentions tout aussi velléitaires que le *khomer* animal.

Par exemple, passer à proximité d'un banian requiert de déposer une offrande à l'intention du spectre féminin habitant l'arbre [36], sous peine de subir les conséquences

---

[34] Il est possible que l'artiste ait cherché à représenter le héros d'épopée Fumewr'ipitsj, interprété à tort par les missionnaires comme le créateur des Asmat dans le mythe. Ce Christ comporte plus d'un détail insolite, comme les mains liées au-dessus de la tête à la façon d'une chaîne et la présence de femmes dont l'allure juvénile évoquerait davantage deux épouses que deux mères. Leur taille égale fait peut-être d'elles les deux sœurs mythiques des Asmat, dont Dawerawotsj qui créa les fleuves par son union avec son frère Bewor'pitsj. Lequel fut visité par un étranger, Fumewr'ipitsj, qui s'empressa de séduire toutes ses conquêtes. Pour le protéger de la colère de ces dames, réalisant la supercherie, la plus jeune le ligota et le cacha dans sa pirogue, mais le corps glissa dans la mer lors d'une tempête. Il fut ramené à la vie par un aigle propriétaire de la terre, appelé à la rescousse par deux oiseaux. Il est donc ressuscité ; le créateur est Bewor'pitsj pour les fleuves et Fumewr'ipitsj pour les voisins des Asmat.

[35] Cette information, consignée dans les *Anthropological Notes* (notes manuscrites du 15 septembre 1956 au 6 janvier 1996) de feu le missionnaire évangélique Cal Roesler, n'est pas datée.

[36] Ces entités féminines illustrent le rôle coercitif du féminin dans le respect de l'environnement. De la même façon que l'homme asmat jouit des droits d'exploitation des terres de ses épouses, qui lui sont retirés si elles le quittent, c'est par sa femme que l'homme

de sa vexation. La fille du bois de fer est la plus cruelle : les hommes qu'elle a séduits sont innombrables, la séduction étant un mode privilégié des êtres surnaturels pour manifester leur emprise. Dans la forêt, tout promeneur masculin posant le pied sur un sortilège *arow'pok* dresse l'oreille et, entendant la complainte de l'entité, succombe à son charme. Cette mésaventure est arrivée au père de Markus Yisimamtsji, entraîné à toute vitesse vers la forêt par la fille de *pasj'kawee*[37]. *Wutsju'khomer*, la fille du banian, lui ressemble à certains égards ; il y a peu, on trouvait encore dans ses racines des ossements emprisonnés dans des boules de feuilles, en particulier ceux de femmes mortes en couches, afin de les empêcher de hanter les vivants. En 2004, Huub von Peij MSC me raconta qu'en 1956, il demanda à un homme de lui sculpter un crucifix et l'œuvre prit la forme d'un banian stylisé, le sculpteur ayant rapproché la dépouille mortelle sur le crucifix des pratiques funéraires locales[38].

Nous avons vu que l'animal classé en catégorie à part dans les taxonomies joue un rôle d'émissaire des ancêtres dont il exécute la volonté par l'intermédiaire de son spectre, même s'il ne subsiste que des fragments du corps de l'animal originel. Chez les autres êtres vivants dont les hommes, la métamorphose permet la connexion entre le visible et l'invisible. Dans la nature, la faune ne se révèle pas immédiatement à la vue : le varan et le serpent se confondent avec l'environnement par mimétisme, le crocodile se dissimule sous les pirogues, et le couscous ne sort de sa léthargie que la nuit. Cela rend son intervention d'autant plus imprévue. Le chien et le cochon, *a priori* plus proches des hommes, dégagent une aura de mystère qu'exaltent les histoires racontées tard dans la nuit, au coin du feu.

Certains arbres sont interdits d'abattage et leur spectre sévit si l'on s'avise de passer outre l'interdit. Dans la forêt, sur les sites mentionnés dans les mythes, dans certains méandres du fleuve, parfois parmi les hommes au cœur du village, les lieux dangereux sont pléthore ; une offrande acquitte du droit de passage sous peine de s'exposer à la fureur de l'entité du lieu. Toutefois, la pression indonésienne et les nombreuses visites d'étrangers transforment peu à peu le rapport des populations à l'interdit et dissipe les craintes de la malédiction. Çà et là, du bois de fer apparaît dans la construction des maisons et des routes-passerelles ; bien qu'elle suscite toujours l'ire des anciens, la présence d'un ou de plusieurs murs en planches de bois de fer dans une maison asmat est de plus en plus perçue comme un signe à la fois d'aisance matérielle et de modernisme. Or, on se souvient que la modification de l'environnement engendre la fuite des entités du lieu ; les sources d'Agats, taries avec l'installation des colons néerlandais, ont vu, avec elles, disparaître leurs hôtes invisibles dont même le nom a disparu. Depuis 1964, le gouvernement de Java envoie des dizaines de milliers de transmigrants en Papouasie occidentale et vers les îles

---

baka du Cameroun a accès aux ressources forestières grâce à son association rituelle avec un esprit. Voir LECLERC, « De l'usage social de la forêt tropicale… », *op. cit.*, p. 95.

[37] Comme les autres arbres, l'arbre de bois de fer (*pasj'osj*), une fois sculpté, change de nom (*pasj'kawee*) : la terminologie évolue selon le degré de maturation, qu'elle désigne l'arbre vivant (*tsjii'osj* dans l'autre exemple) ou le bois sculpté (*tsjii* désigne la pirogue).

[38] Voir aussi Tobias SCHNEEBAUM, « Change in Asmat Art », dans MINNESOTA MUSEUM OF ART, éd., *People of the River, People of the Tree : Change and Continuity in Sepik and Asmat*, Saint-Paul, Minnesota Museum of Art, 1989, p. 55.

réputées « arriérées » dans un but de « développement[39] ». Parmi les derniers projets de déplacement de populations vers ces régions, 400 000 transmigrants avaient été annoncés en 2004 – essentiellement dans le sud – dans le but non avoué de faire taire les velléités indépendantistes, particulièrement intenses les cinq années précédentes. L'installation des migrants s'assortissant de l'éclaircissement de la forêt, les sites isolés et difficiles d'accès se voient transformés en parcelles cultivables et les personnages forestiers inquiétants supposés errer sur des terres reculées ne trouvent plus d'ancrage géographique pour exercer leur emprise sur la société. Les animaux et végétaux à spectre sont repoussés de plus en plus loin des hommes, la faune étant contrainte de migrer avec l'abattage des bois. Ainsi, l'univers spirituel complexe ayant la forêt pour décor disparaît progressivement, faute de trouver un rappel permanent dans des espaces de vie de plus en plus urbanisés. Avec le temps, des êtres culturels réinventés ou issus d'autres traditions prendront peut-être le pas sur les êtres forestiers en partie disparus des mythes, repensés pour le confort moral de la société dans un rapport à l'environnement sans cesse renégocié en fonction des nouvelles réalités.

---

[39] Voir DE HONTHEIM, « Évangélisation catholique des Asmat… », *op. cit.*

L'animal dans le message théosophique : entre fraternité universelle et conception nouvelle de l'éducation (1913-1921)

Sylvain Wagnon

Au début du xxe siècle, l'influence du « mouvement » théosophique en France et en Belgique a dépassé le seul domaine spirituel pour irriguer la sphère artistique avec des figures comme le peintre Jean Delville (1867-1953) [1] , mais également le domaine éducatif.

En nous intéressant à l'animal dans la pensée théosophique, nous souhaitons à la fois articuler une réflexion plus globale sur la représentation de l'animal dans cette idéologie mais aussi percevoir l'importance de ce courant de pensée dans les mouvements d'éducation nouvelle naissante.

L'étude de la pensée théosophique à l'égard des animaux nous paraît particulièrement pertinente pour appréhender ce mouvement spirituel international qui a marqué le début du xxe siècle. En effet, l'animal représente pour les théosophes un élément de cette « fraternité universelle », objectif principal du message théosophique. Ensuite l'animal dans la pensée théosophique permet de mettre l'accent sur le rôle effectif de ce courant de pensée dans l'élaboration et l'essor de l'éducation nouvelle. Car si les pédagogues de l'éducation nouvelle proposent une nouvelle vision de l'enfant, cette dernière souligne aussi une vision de l'environnement et en particulier des animaux. Si tous les pédagogues de l'éducation nouvelle ne sont pas théosophes, loin s'en faut, plusieurs « figures » de ce courant de rénovation pédagogique, comme Maria Montessori, Rudolf Steiner ou Béatrice Ensor, ont été des théosophes engagés.

---

[1] En 1911, Jean Delville fut l'un des fondateurs et le premier secrétaire de la section théosophique belge.

Notre corpus de recherche est centré sur trois revues théosophiques [2]. Le premier intérêt de ces revues est leur forte représentativité de la nébuleuse théosophe au début du XXe siècle et le fait qu'elles reflètent les multiples facettes d'une théosophie « offensive ». Ensuite, elles se situent dans le contexte du début du XXe siècle à la charnière de la grande guerre, une période fondamentale pour l'histoire interne du courant de pensée théosophe avec la scission des anthroposophes et le clivage entre théosophes sur l'opportunité du message d'une « révélation » de Krisnamurti. Un contexte aussi « externe » aux théosophes, avec leurs initiatives dans le domaine de la protection des animaux, en 1913, et, dans le domaine éducatif, qui aboutit à la fondation du congrès de Calais en 1921 qui crée la ligue internationale de l'éducation nouvelle.

Ainsi cette contribution a comme objectif premier de comprendre les liens entre le mouvement théosophique et l'animal et la conception de l'animal dans la pensée théosophique. À partir de ces premières interrogations, nous chercherons à établir comment la pensée théosophique sur l'animal a influencé les conceptions éducatives de l'éducation nouvelle.

L'animal dans la pensée théosophique : élément de la fraternité universelle

Fondée en 1875, la Société théosophique fut dirigée par Helena Petrovna Blavatsky, Henry Steel Olcott et William Quan Judge. La Société veut se rattacher historiquement au mouvement de pensée théosophe, « les chercheurs de vérité », en prônant une sorte de syncrétisme spirituel des religions orientales et occidentales. L'une des caractéristiques de cette Société est la volonté d'étudier les spiritualités internationales, pour tenter de transcender toutes les spiritualités. La théosophie se veut donc une pensée globale. Son influence dans les domaines artistiques et intellectuels de la fin du XIXe siècle est en lien avec l'essor des mouvements ésotériques, messianistes de la fin du siècle et des débuts du XXe siècle.

Les objectifs de la Société théosophique sont donc une étude des religions, des philosophies et des sciences dans le but de rechercher les lois de la nature, les liens entre tous les êtres humains mais aussi avec les animaux, pour élaborer une fraternité universelle sans distinction de sexe, de religion ou d'ethnie.

De fait, les théosophes sont à la recherche des liens « entre la raison et l'esprit », dans un dialogue entre toutes les spiritualités et l'idée d'un syncrétisme. L'éducation est pour les membres de la société une base pour « réveiller en nous les facultés de l'Esprit à nous rendre capables de sentir les grands idéaux, de les vivre dans notre esprit et de les réaliser par nos actes » [3].

La théosophie se pose donc comme une alternative spirituelle en établissant comme postulats de rechercher « la divinité enfouie en chaque être humain, le fait

---

[2] *Le message théosophique et social*, le *Bulletin trimestriel de la Table ronde* et le *Bulletin de l'Ordre de l'Étoile d'Orient*.

[3] Manuel TREVIÑO (1920), cité dans Joan SOLER MATA, « Pedagogía contemporánea y teosofía en Cataluña durante el siglo XX : De los principios a las prácticas educativas », dans Pablo CELADA PERANDONES, éd., *Arte y oficio de Enseñar. Dos siglos de perspectiva histórica [XVI Coloquio Nacional de Historia de la Educación]*, El Burgo de Osma (Soria), SEDHE-UVA-CEINCE, 2011, p. 647-656.

que l'humanité se trouve sur le chemin de l'évolution, et la nécessité pour les êtres de développer la parcelle divine enfouie en eux par un travail de quelque ordre qu'il soit »[4]. Par là même la théosophie entend prôner une éducation soucieuse de l'enfant dans sa singularité mais aussi comme être social.

La fraternité universelle, au centre des conceptions théosophiques et des liens avec les animaux

> Dans la grande solidarité cosmique qui relie toutes les créatures selon le plan du Créateur, les relations avec les différents êtres qui vivent autour de nous nous font contracter des attaches karmiques ; ceci détermine nos devoirs non seulement envers les hommes nos frères égaux, mais encore envers les animaux, nos frères inférieurs. Ces devoirs différents dans leurs modalités mais non dans leur essence, ce sont ceux de la fraternité[5].

Cette citation du *message théosophique* souligne la portée spirituelle des devoirs des théosophes envers les animaux mais aussi l'importance de la notion de fraternité universelle dans la pensée théosophique. William Quan Judge soulignait, dans un article intitulé « What we need most : theosophical education », que la formation d'un noyau de fraternité universelle était le premier objet de la société théosophique[6]. Il estimait donc que, pour les théosophes, l'éducation était l'outil privilégié pour atteindre cette fraternité entre tous les êtres et, ici, entre hommes et animaux.

Mais les théosophes mettent l'accent aussi sur la notion de devoirs théosophiques envers les animaux. Car pour eux, cette fraternité universelle unissant les êtres, qu'ils soient humains ou animaux, s'étend à ce qu'ils nomment les « règnes de la nature ».

Sur ce point crucial pour la pensée théosophique, ils entendent pallier l'absence ou les lacunes des religions occidentales.

> Alors que le brahmanisme et surtout le bouddhisme, cette grande doctrine d'amour universel, prescrit le respect des bêtes au point que le moine s'efforce de ne jamais donner la mort à la plus petite créature vivante – il est frappant de constater l'indifférence des prêtres européens devant la barbarie de tortionnaires, qu'ils soient toréadors, vivisecteurs ou bourreaux amateurs dans les cruelles distractions paysannes, oiseuses et répugnantes à énumérer[7].

Les devoirs envers ceux que les théosophes nomment « les frères inférieurs » indiquent leur conception des règnes de la nature et des relations entre membres de cette nature. Dans une logique évolutionniste, ils perçoivent les animaux comme de futurs humains :

---

[4] Dorette CHAPPUIS, *Les états modifiés de conscience dans le théosophisme d'Helena Petrovna Blavatsky et Annie Besant, ou, une approche ésotérique des états modifiés de conscience*, mémoire de DEA en Histoire comparée des religions, Université de Lausanne, 2005.

[5] SOUDEBA, « Nos devoirs théosophiques envers les animaux », dans *Le message théosophique et social*, t. 21, 7 février 1920, p. 162.

[6] William Quan JUDGE, « What we need most : theosophical education », dans *The Path*, t. 7, fasc. 6, septembre 1892, p. 185-187.

[7] SOUDEBA, « Nos devoirs théosophiques envers les animaux », *op. cit.*, p. 162.

> La théosophie admet que l'animal est inférieur à l'homme par le fait qu'il n'a pas atteint en général l'individualisation de son Ego, mais elle enseigne la continuité de l'évolution d'un règne à l'autre, de telle sorte que l'homme a traversé l'animalité dans des vies antérieures et que l'animal atteindra un jour le stade humain ; ainsi se précise une fraternité très réelle. Si l'humanité, en bloc, réalise un point critique de l'évolution, supérieur à celui de l'animalité, il n'y a là qu'une différence de degré ou d'avancement, non d'essence. Les animaux ne sont pas créés, comme selon la genèse exotérique, pour l'amusement ou la jouissance de l'homme, mais pour évoluer à leur compte.
>
> En réalité, la démarcation n'est pas très profonde car si l'humanité l'emporte d'une manière incontestable par son sens industriel, beaucoup de ses représentants auraient encore à apprendre de la fourmi le sens social, du cheval la résignation et la conscience au travail, de la tourterelle la puissance affective, du chien le pardon des offenses, etc.
>
> Ce n'est pas le seul sens industriel qui peut, dans l'évolution, rendre n'importe quelle brute humaine supérieure à n'importe quel singe [8].

Ainsi, la nécessité des devoirs envers les animaux est avant tout guidée par des raisons spirituelles :

> Par sa doctrine de la continuité évolutive et de la grande solidarité cosmique, la théosophie donne une base à nos devoirs envers les animaux. Nous devons avoir pitié de leurs souffrances, de leurs angoisses, de leur dénuement, les soulager dans la mesure raisonnable de nos moyens et surtout combattre autour de nous la cruauté envers les bêtes, comme nous combattons la criminalité ordinaire. Il n'y a sans doute pas de différence karmique entre la cruauté perverse qui s'exerce envers un animal et celle qui s'exerce envers une personne humaine sauf que la première s'accompagne d'une lâcheté plus vile en raison de son impunité sociale [9].

Les moyens utilisés par les théosophes seront donc de prôner cette fraternité entre humains et animaux mais aussi de lutter pour des législations qui protègent les animaux. Ainsi seront-ils des militants de la loi Grammont de 1850 qui interdit en France la maltraitance des animaux dans les lieux publics.

Toutefois, ils proposent une conception inégalitaire entre humains et animaux. Les animaux étant, encore, soumis à l'homme :

> L'animal reconnaît spontanément une supériorité à l'homme et ne demande qu'à le servir en échange de sa protection. En ce qui concerne l'animal domestique l'homme doit, comme un frère aîné, guider son évolution en l'associant à sa vie propre, en sollicitant son affection par la douceur, son intelligence par le dressage, sa probité par une tache. L'aura des bêtes est une force occulte puissante : tous ceux qui s'occupent d'elles, savent combien l'affection des animaux est un canal d'influences bénéfiques et un soutien contre les forces noires [10].

Les théosophes n'établissent pas de distinguo entre animaux domestiques et sauvages :

---

[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*
[10] *Ibid.*

> La plupart des animaux pourraient être domestiqués : les ermites dans les forêts avaient les fauves ou les reptiles pour amis et sans sa stupide férocité, l'homme aurait asservi tout le règne animal à sa direction [11].

D'ailleurs, les liens entre animaux et les hommes sont établis sur la base d'une « lutte pour la vie » :

> La vie est une guerre. Il est incontestable que l'homme a non seulement le droit, mais le devoir de détruire les bacilles, hématozoaires, helminthes, etc., qui s'attaquent à son corps [12].

Toutefois, ils posent la question « jusqu'où doit s'étendre ce droit évident ? » [13].

L'animal, une clé de la connaissance de la pensée théosophique

Pour les théosophes, il n'y a pas de différence de nature entre animaux « frères inférieurs » et humains « frères supérieurs » [14].

Les textes de la société théosophique vont même plus loin : l'animal est partie prenante de la connaissance humaine car, dans les sept principes de la pensée évolutionniste théosophique, le stade du « Kama roupa » est celui de l'âme animale ; c'est pour eux l'espace des sensations, de l'intelligence gouvernée par les émotions, les passions et les désirs [15] :

> Dans l'homme ordinaire, les principes supérieurs sont peu développés encore, et son champ de conscience est agité par les énergies de l'âme animale, qui domine le mental : en lui les passions, désirs et émotions gouvernent l'intelligence [16].

La question se pose donc pour eux du point de vue doctrinal et spirituel : l'animal peut-il posséder une âme ? Les théosophes du XIXe siècle se veulent ici les héritiers des théosophes antiques et ils reprennent à leur compte certains préceptes antiques qui définissent une différence entre animal et homme dans une possible réincarnation.

Mais c'est Helena Blavatsky qui en 1886 publie, sous le titre « Have Animals Souls ? » [17], une mise au point doctrinale sur la question. En effet, Blavatsky ne s'attache pas seulement aux « droits de l'animal » mais, conformément aux préceptes religieux orientaux et aussi, d'après elle, bibliques, elle cherche à montrer le syncrétisme religieux possible sur la question de l'âme animale. Néanmoins, ses très nombreuses références au *Lévitique* et à l'*Exode* tentent d'illustrer le caractère « fallacieux » du discours chrétien de son époque qui, selon elle, n'est plus conforme aux textes bibliques « originaux » :

> Le présent essai, qui dénonce l'inconsistance des interprétations scolastiques et théologiques de la Bible, vise à convaincre les gens du grand crime qui s'attache au

---

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*

[14] Théophile PASCAL, *ABC de la théosophie*, Paris, Publications théosophiques, 1906, p. 21.

[15] *Ibid.*

[16] Helena BLAVATSKY, « Have Animals Souls ? », dans *The Theosophist*, t. 7, janvier-mars 1886, p. 243-246, 295-302, 348-354.

[17] *Ibid.*

> meurtre des animaux, particulièrement dans la chasse pour le plaisir et la vivisection. En tout cas, son but est de montrer qu'aussi absurde que soit l'idée qu'homme ou animal puisse être ressuscité, une fois que le principe de vie a quitté le corps à jamais, de telles résurrections – si elles étaient vraiment authentiques – ne seraient pas plus impossibles dans le cas d'une bête privée de la parole que d'un homme, car ou bien l'un et l'autre sont doués par nature de ce que nous appelons « âme », d'une manière si vague, ou bien ni l'un ni l'autre n'en sont pourvus [18].

Mais avant de se poser la question de l'âme des animaux, Blavatsky propose une compréhension des conceptions théosophiques sur la question.

Tout d'abord, le végétarisme est défini comme un préalable à la paix et à cette fraternité :

> Les gens carnivores ne peuvent sympathiser avec ceux qui s'abstiennent totalement de viande. Nous, Européens, sommes des nations de barbares civilisés, que quelques millénaires seulement séparent de nos ancêtres cavernicoles qui suçaient le sang et la moelle des os crus. Ainsi, il est bien naturel que ceux qui font si bon marché de la vie humaine dans leurs guerres fréquentes, et souvent iniques, ne se soucient absolument pas des conditions atroces où meurent les bêtes, et sacrifient chaque jour des millions de vies innocentes et inoffensives ; car nous sommes trop épicuriens pour dévorer des biftecks de tigre ou des côtelettes de crocodile il nous faut de tendres agneaux et des faisans au plumage doré [19].

Mais le végétarisme est un préalable et Blavatsky précise son offensive sans concession pour la protection des animaux :

> Tout cela est bien conforme à notre période de canons Krupp et de vivisecteurs scientifiques. Et il n'y a pas lieu d'être trop surpris si l'Européen, que rien n'arrête, se moque de l'hindou plein de douceur qui frémit d'horreur à la seule pensée de tuer une vache, ou s'il refuse de sympathiser avec les bouddhistes, ou les jaïns, dans le respect qu'ils ont pour la vie de chaque créature – de l'éléphant au moucheron [20].

Une lutte qui s'élargit contre la mort des animaux par distraction par la chasse ; la pêche est répréhensible pour elle du point de vue philosophique et

> les plus coupables aux yeux de ceux qui suivent les systèmes religieux qui viennent en droite ligne de la Doctrine Ésotérique – l'hindouisme et le bouddhisme. Est-ce vraiment sans une bonne raison que les fidèles de ces deux religions, qui sont maintenant les plus vieilles du monde, considèrent l'ensemble des animaux – depuis l'énorme quadrupède jusqu'à l'insecte infiniment petit – comme leurs « frères cadets », aussi ridicule que paraisse cette idée à un Européen [21] ?

Ensuite, Helena Blavatsky engage toute une série de réflexions et de controverses avec les textes chrétiens. Clairement, la question de l'animal est une occasion pour les théosophes d'illustrer le fossé entre les spiritualités d'Occident et d'Orient, mais surtout les carences du christianisme. Helena Blavatsky choisit donc de s'appuyer

---

[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*

sur les réflexions issues des philosophies anté-chrétiennes pour montrer que le christianisme a falsifié le rapport à l'animal :

> Jamais le Moloch païen ne s'est réjoui autant d'un cri d'agonie de ses victimes comparable au misérable gémissement qui, dans tous les pays chrétiens, retentit comme un hymne sans fin de souffrance dans toute la nature, jour après jour et du matin au soir. Dans l'ancienne Sparte – dont les sévères citoyens étaient toujours les moins sensibles aux délicats sentiments du cœur humain – un garçon reconnu coupable d'avoir torturé un animal par amusement était mis à mort, comme un être dont la nature était à ce point complètement avilie qu'on ne pouvait lui permettre de vivre. Mais, dans l'Europe civilisée, – qui fait de rapides progrès en tout sauf en vertus chrétiennes – la force reste à ce jour synonyme de droit [22].

Ensuite, elle propose une relecture de la rationalité humaine pour bien montrer que la protection des animaux n'est pas seulement un désir altruiste mais bien une nécessité doctrinale :

> Un sort misérable est bien celui des pauvres créatures animales, rendu plus dur par la main de l'homme qui en fait une fatalité implacable. L'âme rationnelle de l'être humain semble née pour devenir la meurtrière de l'âme irrationnelle de l'animal – dans le plein sens du tenue, vu que la doctrine chrétienne enseigne que l'âme de l'animal meurt avec son corps [23].

Mais son analyse des conceptions théosophiques envers les animaux se heurte à la question des rapports entre théosophie et science. La lutte contre la vivisection est pour elle le moyen d'illustrer les dérives de la médecine des scientifiques rationalistes et positivistes du XIXe siècle :

> Mais il est une autre spécialité, celle des abattoirs scientifiques, où la torture, savamment économisée par des bourreaux académiciens, s'attaque pendant des journées entières, des semaines, des mois, à toutes les fibres d'une seule et même victime, s'obtient par toutes les armes, s'analyse devant un auditoire sans pitié, se confie dès le matin à dix apprentis à la fois, dont l'un s'essaie sur l'œil, tel autre sur le pied, tel autre sur le cerveau, tel autre sur la moelle, et dont les mains novices n'en parviennent pas moins, après une journée de travail assidu, à mettre à jour toute cette carcasse vivante qu'on leur a prescrit de sculpter et que, le soir, on serre avec soin dans une cave, pour la reprendre au point du jour pour peu qu'il lui reste encore de respire et de sensibilité [24].

Toutes ces conceptions permettent enfin à Helena Blavatsky de poser la question de l'âme des animaux et énonce cette thématique par rapport au christianisme :

> Eh bien ! Oui. Et ce n'est pas l'humble auteur de cet article qui le dit mais rien moins qu'une autorité reconnue par tout bon chrétien : celle du roi des prédicateurs : st. Paul. Ceux qui s'opposent ici à nous et refusent avec tant d'indignation d'écouter les arguments de la science moderne, ou de la science ésotérique, prêteront peut-être une oreille plus bienveillante à ce que leur propre saint et apôtre a à dire sur le sujet, en suivant en outre l'interprétation véritable de ses paroles, qui n'est due ni à un

---

[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*

théosophe, ni à l'un de ses adversaires mais à un homme qui égalait tout autre chrétien en bonté et en piété : Jean Chrysostome [25].

La dérive de l'Église catholique et son refus de suivre les préceptes originaux est un discours courant des théosophes :

> Le fait que tant d'interprètes – Pères de l'Église et théologiens scolastiques – se soient évertués à ne pas voir le vrai sens des mots de st. Paul ne témoigne pas contre sa signification intérieure mais plutôt contre l'impartialité de ces théologiens dont l'inconséquence sera mise en lumière dans ce cas particulier. Mais il y a des gens pour soutenir jusqu'au bout leurs propositions, aussi erronées soient-elles [26].

Blavatsky oppose ainsi les religions occidentales et le philozoïsme des cultures orientales :

> Face à la doctrine ecclésiastique qui veut que, sans être dépourvus d'âme, les animaux n'aient pas en eux d'âme permanente ou immortelle, et que le principe qui les anime meure avec le corps, il devient bien intéressant d'apprendre comment théologiens scolastiques et devins d'Église arrivent à réconcilier cette affirmation avec le fait mis en avant que des animaux peuvent être ressuscités, et qu'il y a eu de tels cas observés, de façon fréquente et miraculeuse [27].

Finalement, la vision théosophique à l'égard des animaux pose, au delà des controverses avec le christianisme, la position doctrinale de la Société théosophique. En effet, tout ce discours dessine les différents chemins doctrinaux que peut prendre la théosophie. C'est une relecture critique du christianisme, un syncrétisme entre spiritualités orientale et occidentale, ou seulement une volonté d'intégrer des éléments des spiritualités orientales, jugées supérieures à celles de l'Occident.

Ainsi, le regard de la théosophie à l'égard des animaux n'est pas seulement la question de la protection des animaux mais une conception globale de la spiritualité et, pour Helena Blavatsky, une sorte de typologie des spiritualités. Car pour elle le monde chrétien déclare, après moult débats théologiques, l'absence présumée de tout ce qui pourrait ressembler à une âme divine ou humaine dans les animaux.

Ensuite, ce qu'elle nomme les « évolutionnistes orientaux » maintiennent que c'est un crime contre l'œuvre et le progrès de la nature de tuer un être vivant quelconque.

Enfin, de leur côté, les « évolutionnistes occidentaux » ne se « soucient pas plus des chrétiens que des païens ». Ces évolutionnistes estiment que la recherche physique « n'offre aucune base pour admettre que l'homme – pas plus que son chien – soit doué d'une âme divine immortelle » [28].

L'animal représente donc pour le théosophe non seulement un axe de différenciation avec le christianisme mais aussi la clé de voûte de leur conception de l'étude des religions pour aller vers « la vérité » ainsi qu'une voie pour l'étude de l'irrationnel :

> Ainsi, tandis que les Évolutionnistes orientaux ont un comportement envers les animaux qui s'accorde avec leurs vues scientifiques et religieuses, ni l'Église ni

---

[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*
[27] *Ibid.*
[28] *Ibid.*

> l'école matérialiste de la science ne sont logiques dans les applications pratiques de leurs théories respectives. La première enseigne que toute créature vivante est l'objet d'une création unique et spéciale de Dieu – comme c'est le cas de n'importe quel bébé humain – et que cette créature se trouve, de la naissance à la mort, de la naissance à la mort, placée aux soins vigilants d'une sage et bonne Providence, mais, en même temps, elle n'accorde à la création inférieure qu'une âme temporaire. Quant à la force naturelle inconnue jusqu'à présent, dans la pratique, elle n'établit pas moins un abîme entre les deux. Un homme de science – le matérialiste le plus irréductible qu'on voudra – qui fait de la vivisection sur une bête vivante le plus froidement du monde, frémirait à l'idée de se mettre à estropier – et, pire encore, à torturer à mort – un de ses semblables. Et on ne trouve pas non plus, parmi les grands matérialistes qui furent des hommes inclinés vers la religion, des gens qui se sont montrés conséquents et logiques dans une définition du vrai statut moral de l'animal sur cette terre et de droits que l'homme aurait sur lui [29].

La zoologie goethéenne ou comment lire « le grand livre de la nature »

Les choix doctrinaux de Blavatsky pour la Société théosophique peuvent être aussi élargis à partir d'une compréhension globale de la vie. Ainsi, pour les théosophes du XIXe siècle, l'approche d'une zoologie goethéenne dans la pensée théosophique est issue d'une « lecture particulière du « livre de la nature » » [30]. Cette approche, toujours actuelle pour le courant théosophique et anthroposophique, est héritière de controverses de la fin du XVIIIe siècle, comme celle du magnétisme animal.

En effet, les conceptions théosophique et anthroposophique soulignent le profond abîme qui sépare la nature de l'image que les sciences, en particulier naturelles, en donnent. Ce que les théosophes définissent encore aujourd'hui comme le fossé entre la nature et la science.

Dès le XIXe siècle, c'est cette vision médicale, scientifique et rationaliste qui est contestée en estimant que cette dernière interdit ou est un obstacle à l'accès de la compréhension au monde des plantes et des animaux. Les théosophes soulignent donc la nécessité d'une réflexion globale de l'individu dans le cosmos et dans son environnement végétal et animal.

L'aspect « global », intégral de l'animal comme de l'homme est nécessaire en particulier pour établir une compréhension de son développement progressif. En effet, la vision théosophique est liée à une vision darwinienne des espèces [31].

Goethe est, pour les théosophes, le premier à avoir développé la méthode capable d'engager une compréhension du monde animal à partir de l'idée d'organisme. Nous verrons que la pédagogie de Rudolf Steiner reprend cette idée dans l'anthroposophie.

En particulier, Goethe développe, selon les théosophes, l'idée d'un cheminement par étapes qui conduit les animaux vers la phase « supérieure » des mammifères. En 1795, il écrit :

---

[29] *Ibid.*

[30] Ernst-Michael KRANICH, *L'animal. Approche d'une zoologie goethéenne*, Stuttgart, Triades, 2006.

[31] Ernst-Michael KRANICH, *Thinking beyond Darwin*, New York, Hudson, 1999.

> Si, après l'élaboration première du type le plus général, nous nous tournons vers les différents éléments des animaux le plus parfaits que nous nommons les mammifères, nous découvrons que le champ formateur de la nature est, certes, limité, mais que les modifications de la forme sont infinies à cause du grand nombre des éléments et de leurs modifications possibles. Lorsque nous connaissons bien tous ces éléments et que nous les examinons, nous découvrirons que la multiplicité des formes provient de la prépondérance que tel ou tel organe exerce sur les autres [32].

Ensuite, les conceptions théosophiques du XIXe siècle ne sont pas étrangères aux controverses sur le magnétisme animal du XVIIIe siècle.

Les théosophes du XIXe siècle restent attachés au magnétisme animal défini par Mesmer à la fin du XVIIIe siècle. Spiritualistes par essence, les théosophes restent un courant de diffusion du magnétisme animal, en particulier autour de la personne de Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803) et par le biais de son ouvrage le *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers* [33].

Même si la Société théosophique créée en 1875 n'est pas l'héritière directe des théosophes du XVIIIe siècle, il est clair que plusieurs concepts sont repris par les théosophes du XIXe siècle. En ce qui concerne le magnétisme animal, sa logique est en cohérence avec la volonté de la Société d'établir un lien étroit entre les différents « règnes » de la nature humain, animal et végétal. Décrié par la médecine académique de la fin du XVIIIe siècle, il leur apparaît comme une racine des études du subconscient et de la personnalité qui se retrouveront dans la psychologie et la psychanalyse. Le magnétisme animal, dans ce contexte très particulier de la fin du XVIIIe siècle d'une volonté de comprendre les lois de la nature et, à la fin du XIXe siècle [34], le regain de l'hypnose dans certains courants médicaux [35], offrent aux théosophes l'outil d'une nouvelle réflexion sur cette notion ou, tout au moins, non pas d'une réhabilitation mais d'une compréhension du grand livre de la nature, par le prisme non plus seulement de la rationalité mais du spiritualisme.

Le magnétisme animal reste une référence pour ces courants de pensée. Arthur Schopenhauer (1788-1860) s'appuie sur le magnétisme animal dans la compréhension de la vie consciente et inconsciente, il souligne l'importance qu'a pour lui ce processus inconscient [36]. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est que, pour les théosophes, ce magnétisme relie une nouvelle fois l'homme et l'animal ; c'est ce psychisme

---

[32] Johann Wolfgang GOETHE, « Première ébauche d'une introduction générale pour une anatomie comparative se basant sur l'ostéologie », 1795.

[33] Le *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers* est un ouvrage de Louis-Claude de Saint-Martin, publié aux éditions Édimbourg en 1782. Le courant martiniste développé par Joachim Martinès de Pasqually (1727-1774) et Louis-Claude de Saint-Martin a maintenu ce courant ésotérique occidental.

[34] Robert DARNTON, *La fin des Lumières. Le mesmérisme et la révolution*, Paris, Perrin, 1968, p. 44.

[35] Des personnalités comme Charles Richet (1850-1935) soulignent son intérêt. Jean-Martin Charcot et de nombreux futurs psychologues et psychanalystes étudient son rôle à partir de 1882 pour la compréhension de la personnalité.

[36] Arthur SCHOPENHAUER, *De la Volonté dans la Nature*, trad. Édouard SANS, Paris, PUF, 1969 [1836] et *Parerga et Paralipomena*, trad. Jean-Pierre JACKSON, Paris, Coda, 2005 [1851].

qui ne serait pas d'essence différente et c'est, surtout, la liaison. Dans *Le message théosophique et social* de 1920, un article indique l'intérêt pour les théosophes de relire Schopenhauer :

> Pour des raisons métaphysiques et morales, les théosophes sont des amis de bêtes. Voilà pourquoi, je pense faire plaisir à mes frères du « message » par les extraits suivants de Schopenhauer où sont développées des idées qui nous sont chères (…) A. Schopenhauer est le seul philosophe d'occident dont la pensée a été influencée par les animaux et ayant sur nos frères inférieurs les idées de la théosophie ; ce ne sont pas d'ailleurs les seuls points de contact de ce philosophe avec la théosophie [37].

Les théosophes reprennent à leur compte l'opposition de Schopenhauer entre Occident et Orient envers les animaux à partir de son ouvrage « sur la religion » :

> Un autre défaut fondamental du christianisme, que je signalerai à cette occasion, défaut qu'on ne peut s'expliquer et dont les conséquences déplorables se manifestent chaque jour, c'est qu'il a violemment séparé contrairement à la nature, l'homme du monde animal dont il fait pourtant partie essentielle ; il isole complètement l'homme, et voit dans l'animal une simple chose. Le brahmanisme et le bouddhisme, au contraire, d'accord avec la vérité reconnaissent d'une manière positive la parenté incontestable de l'homme avec toute la nature en général et tout spécialement avec la nature animale. Le rôle important joué par les animaux dans le brahmanisme et le bouddhisme, comparé à sa nullité totale dans le judéo-christianisme, condamne irrévocablement ce dernier du point de vue de la perfection, si accoutumé que l'on puisse être en Europe à une pareille absurdité [38].

Les théosophes s'opposent à ce qu'ils nomment les « théologiens et les philosophes qui regardent les animaux comme des choses à l'usage de l'homme ; tant le préjugé anthropométrique y est profondément enraciné ». Mais ils tentent dans leurs discours d'établir la perte du discours originel du christianisme. Toutefois, le courant théosophique est loin d'être monolithique et les chemins divergent entre les théosophes qui entendent réconcilier christianisme et théosophie par un « spiritualisme chrétien » et ceux qui prônent une « vision orientale » proche du bouddhisme et de l'hindouisme. C'est le clivage qui s'est fait jour entre Annie Besant et Lady Caithless, lors du décès d'Helena Blavatsky [39].

La protection des animaux : un devoir théosophique

Dans le *Bulletin de l'Ordre de l'Étoile d'Orient*, issu de la scission entre théosophes sur la « révélation de Krisnamurti », des articles relatent les moyens et les mesures pour la protection de animaux nos « frères inférieurs ». Ainsi y est-il question de l'influence des théosophes au sein des congrès antivivisection et, en particulier, en

---

[37] Amiel, « Schopenhauer et les animaux », dans *Le message théosophique et social*, t. 28, 21 mai 1920, p. 221.

[38] *Ibid.*

[39] Janet Oppenheim, *The Other World : Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 170.

1927, de la création du bureau international contre la cruauté faite aux animaux et la vivisection[40].

Mais, dès 1913, un groupe de protection « concernant nos frères inférieurs » fut mis en place au sein de la Société théosophique. Si la grande guerre a stoppé son développement, les théosophes reprennent en 1921 leurs activités en faveur de la protection des animaux :

> La question est, plus que jamais, d'une importance capitale, car au milieu des difficultés et des complications actuelles, on ne songe guère aux souffrances de ces victimes de l'intérêt humain. Et cependant, la protection des animaux devient une véritable question sociale, car la cruauté ferme la porte à toute possibilité d'évolution spirituelle, pour la nation, comme pour l'individu[41].

En 1923, la théosophe Aimée Blech (1862-1930) lance un appel à tous les membres de la Société théosophique :

> C'est à une élite intellectuelle et morale que je m'adresse : écrivains, érudits, hommes politiques, prêtres. Mon appel ne se réclame d'aucune confession religieuse : croyants ou non croyants, spiritualistes ou matérialistes peuvent contribuer à cette œuvre de pitié[42].

Cet appel est lancé dans le contexte particulier du poids de la guerre de 1914-1918 :

> La grande guerre, on le sait, a fait mûrir des germes d'idéalisme, d'héroïsme admirables ; mais elle a fertilisé également des germes de haine, de cruauté[43].

Mais son appel illustre aussi la vision des théosophes du début du XXe siècle contre la vivisection, la tauromachie, la chasse, les abattoirs.

Aimée Blech, pour avoir le soutien du plus grand nombre, théosophes ou non, propose des arguments « utilitaires » et pas exclusivement spirituels, comme la nécessité de l'hygiène :

> En dehors de toute pitié, si nous raisonnons froidement, si nous parlons hygiène, n'y a-t-il pas, dans ces hécatombes un danger sérieux ? Sans compter la malpropreté des abattoirs, en général, et celle des hommes préposés à cette besogne répugnante, ne peut-on comprendre aisément que l'épouvante et la souffrance des animaux martyrisés réagissent forcément sur leur organisme y développant des toxines, dangereuses parfois, nuisibles presque toujours. Ne peut-on imaginer que bien des

---

[40] *Bulletin de l'Ordre de l'Étoile d'Orient*, t. 2, avril 1927, p. 42. La Société pour la Prévention de la Cruauté envers les Animaux ou SPCA (en anglais, Society for the Prevention of Cruelty to Animals) est créée en 1824 et a permis d'adopter des lois qui régulaient l'utilisation des chevaux d'attelage. Elle s'élargit dans divers pays comme en France en 1845. Cette société n'est pas théosophique même si elle est un soutien actif de la philanthropie théosophe.

[41] Mabel MAUGHAM, « Le groupe de protection envers les animaux », dans *Bulletin de l'Ordre de l'Étoile d'Orient*, t. 1, 1921, p. 3.

[42] Aimée BLECH, « Un appel », dans *Bulletin de l'Ordre de l'Étoile d'Orient*, t. 1, 1923, p. 22.

[43] *Ibid*.

> maladies microbiennes trouvent là une source que le médecin va souvent chercher bien loin[44] ?

Enfin, son argumentation s'appuie sur l'image même que nous donnons aux enfants :

> Quel danger de démoralisation pour la génération d'hommes qui se prépare ! L'enfant qui s'amuse à martyriser des bêtes, adolescent se plaira à faire souffrir des bêtes humaines, et combien facilement glissera de la cruauté au crime !
>
> La société aurait tout intérêt à prévenir ces cruautés précises, inspirées si souvent par de mauvais exemples[45] !

Tous ces éléments illustrent le « prosélytisme » des théosophes et leur volonté d'intervenir dans de multiples associations, au-delà de la sphère théosophe, pour lutter pour la protection des animaux. La création des clubs « Jack London, Mouvement de protection contre la cruauté envers les animaux savants » est un bon exemple d'une association soutenue financièrement et humainement par la Société théosophique et qui propose des mesures précises, comme le fait pour les familles, en signe de protestation, de quitter sa place au moment des numéros de cirque où les animaux sont exhibés[46].

Mais, en 1922, le *Bulletin de l'Étoile d'Orient* décide, à la suite des décisions prises au congrès de l'Étoile d'Orient, la formation d'un « groupe international de l'Ordre de l'Étoile d'Orient pour la protection des animaux »[47]. La lettre circulaire issue de cette création précise la formation dans chaque pays d'un groupe de protection de l'Étoile sous l'égide de Krisnamurti[48]. Cet appel résume clairement à la fois les objectifs des théosophes mais aussi les modalités et leur mode d'action :

> Leur faire comprendre combien l'attitude de l'humanité vis-à-vis du règne animal doit changer avant que l'instructeur mondial puisse venir accomplir son œuvre. L'exploitation sans pitié doit céder à la protection, la cruauté doit faire place à la bonté[49].

Sur cette question, les moyens sont précis et concrets pour préparer les comités :

> Nous suggérons ici quelques moyens pratiques d'aider tous ceux qui voudront bien faire partie de notre mouvement. Il faudrait :
>
> 1. S'informer sur tous les moyens de protection existants et déjà mis en pratique dans son propre pays d'une façon générale ou dans la ville où l'on habite en particulier. S'intéresser à une initiative de protection ;

---

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*

47 Mabel Maugham, « La protection envers les animaux », dans *Bulletin de l'Ordre de l'Étoile d'Orient*, t. 6, 1922, p. 7 annonce la fondation du nouveau *Bulletin de la Ligue pour la Défense des Animaux* en janvier 1922 ; le congrès de l'Étoile d'Orient ayant décidé de créer un mouvement international de l'Ordre de l'Étoile d'Orient pour la protection envers les animaux.

48 Isabelle Mallet, « Un groupe de protection envers les animaux », dans *Bulletin de l'Ordre de l'Étoile d'Orient*, t. 5, 1922, p. 17.

49 *Ibid.*, p. 18.

2. Se procurer les statuts des lois sur la protection animale de son pays ;
3. Se mettre au courant de tout ce qui se fait en matière d'éducation et dans les écoles de son pays, au sujet de la bonté envers les animaux, à inculquer aux enfants ;
4. Se renseigner sur les conditions des abattoirs et sur les procédés employés ;
5. Se renseigner sur ce qui est fait contre la vivisection ;
6. Se renseigner également sur ce que l'on fait pour les animaux dressés ou savants et pour les ménageries. Savoir s'il existe un mouvement « Jack London » et comment il est organisé. Il faudrait commencer ce mouvement, dans le plus d'endroits possibles et obtenir dans ce but l'aide des pays les plus avancés sur la question ;
7. Une des meilleures manières d'aider est de s'intéresser à la presse. Beaucoup de gens pensent que la critique des presses étrangères fait beaucoup pour secouer l'inertie des pays indifférents et arriérés en cinglant leur amour-propre. D'autres trouvent, au contraire, que c'est par des articles exposant les bonnes choses faites et pouvant y servir d'exemples, que l'on obtient des résultats. D'une façon ou d'une autre les articles dans la presse sont donc très utiles. Il serait très nécessaire d'en faire paraître le plus grand nombre possible.
8. Il serait aussi bon de nous envoyer un exemplaire de tous les articles parus et de nous traduire en diverses langues ceux que nous voudrions reproduire dans tel ou tel pays.
9. Chaque membre peut prendre, ne fût-ce qu'un seul de ces points, et en faire un sujet d'étude et d'activités. Des groupes d'études pourraient être formés pour ce travail [50].

Mais cet ensemble complet de propositions ne doit pas nous faire penser que les théosophes sont tous mobilisés sur cette question. Ainsi, le *Bulletin* reflète plutôt un constat d'échec :

> Il y a une constatation fort triste, que je me crois un devoir de signaler ici, c'est le peu d'entrain que mettent les théosophes en général et les membres de l'Étoile, dans tout ce qui touche au sort de leurs frères inférieurs. Ne nous faisons pas d'illusion, ceux qui s'intéressent aux animaux ne sont qu'un tout petit nombre [51].

Les raisons de cet échec de la mobilisation pour la cause animale sont évoquées : les gens ne savent pas quoi faire, ils n'aiment pas entendre parler de cruautés, ils pensent qu'il faut s'occuper de l'homme avant tout.

Mais la protection des animaux reste, pour les théosophes de l'Étoile d'Orient, un objectif spirituel et un axe de préparation de l'arrivée de l'instructeur mondial, Krisnamurti :

> Pensons-y bien : lorsque nous adressons à un inférieur une parole blessante, un reproche aigre, c'est Lui-même que vous maltraitez ; lorsque nous critiquons

[50] *Ibid.*, p. 18-19.
[51] Mabel Maugham, « Groupe de protection envers les animaux », dans *Bulletin de l'Ordre de l'Étoile d'Orient*, t. 2, 1924, p. 55.

méchamment quelqu'un, c'est de Lui-même que nous médisons ; si nous sommes cruels envers un animal, c'est Lui-même qui souffre de notre cruauté [52].

En 1926, soulignant les tâches à faire pour préparer la venue de l'instructeur, la protection des animaux est évoquée explicitement :

> Tout d'abord, nous devons préparer sa venue en luttant pour toutes les causes nobles et en nous efforçant de supprimer les laideurs, les atrocités, les hontes de notre société. Le pacifisme, la justice sociale, l'éducation, la tolérance, la philanthropie, la protection des animaux, le développement du sens moral et esthétique seront pour nous les activités toutes indiquées pour faire ce travail [53].

Tout cela souligne une nouvelle fois la vision religieuse de l'animal pour les théosophes :

> Voilà le sens véritable de votre symbole de l'Étoile. Il signifie que Dieu est en nous et autour de nous et que, reconnaissant ce qu'il y a de divin dans tous les hommes, nous sommes en confraternité avec eux ; non pas seulement avec les hommes, la créature humaine, mais avec l'animal, le végétal, le minéral, car tout vit à différents degrés, tout est imprégné de la même Vie divine [54].

L'animal et l'éducation nouvelle : l'influence des théosophes dans les débuts de cette nébuleuse

L'éducation est, pour les théosophes, un axe de réflexion majeur. En effet, l'éducation est à la fois un outil pour l'étude des religions et un moyen pour préparer le succès mondial de la théosophie.

Mais les théosophes ne sont pas seulement dans la réflexion générale, ils proposent aussi et avant tout des pratiques et des expérimentations éducatives précises. L'animal est présent à l'articulation entre les conceptions doctrinales et les moyens d'action des théosophes, mais également au sein des pratiques éducatives proposées.

L'importance historique des théosophes dans le domaine éducatif vient aussi du fait qu'ils apparaissent, par leurs réflexions et leurs pratiques, comme une des racines du mouvement de rénovation pédagogique dit de « l'éducation nouvelle ». Leurs influences précises restent encore un point aveugle de la recherche, malgré quelques travaux pionniers [55] et, dans cette contribution, il ne s'agit pas d'établir cette influence mais bien d'observer l'importance des conceptions des théosophes sur l'éducation nouvelle à partir de la question de l'animal. Nous nous bornerons ici à esquisser trois points en lien avec la perception et les représentations du « grand livre de la nature » et traitant donc des liens entre l'éducation et les perceptions des théosophes envers l'animal : la conception générale des théosophes sur l'éducation puis, à partir de la

---

[52] Albert Janvier, « Le service dans la vie quotidienne », dans *Bulletin de l'Ordre de l'Étoile d'Orient*, t. 3, 1914, p. 106.

[53] Docteur Alain, « Une grande espérance pour le monde », dans *Bulletin de l'Ordre de l'Étoile d'Orient*, t. 2, 1926, p. 42.

[54] Isabelle Mallet, « Le symbolisme de l'Étoile », dans *Bulletin de l'Ordre de l'Étoile d'Orient*, t. 7, 1918, p. 23.

[55] Béatrice Haenggeli-Jenni, *Pour l'Ère Nouvelle : une revue-carrefour entre science et militance (1922-1940)*, thèse de doctorat, Université de Genève, 2011.

théorie de la récapitulation et ensuite de la théorie de la pédagogie de Rudolf Steiner, l'importance du rayonnement de la pensée théosophique sur l'éducation nouvelle, en prenant l'exemple de l'animal.

Les théosophes et l'éducation, une évidence ?

En 1892, W. Q. Judge place le prosélytisme dans une approche éducative de compréhension des conceptions théosophiques :

> Notre devoir essentiel est donc d'être pratiques autant que possible dans notre exposé des doctrines. L'étude intellectuelle seule de notre Théosophie n'améliorera pas rapidement le monde. Naturellement, elle produira certains effets, par suite des idées immortelles qu'elle réveille, mais tandis que nous attendrons que ces idées portent leurs fruits parmi les hommes, une révolution pourra éclater et nous emporter. Nous devrions faire ce que Bouddha enseignait à ses disciples : prêcher, pratiquer, promulguer et illustrer nos doctrines. Il touchait, par la parole, le plus humble des hommes, bien qu'il ait eu une doctrine plus profonde pour les esprits plus grands et plus érudits. Tâchons donc d'acquérir l'art d'exposer pratiquement la morale basée sur nos théories et enrichie par la réalité de la Fraternité Universelle [56].

Mais les théosophes vont beaucoup plus loin que d'affirmer cette volonté de rendre pratiques leurs discours ; du point de vue éducatif, ils sont à la fois à la base des réflexions de l'éducation nouvelle naissante mais aussi des expérimentateurs en créant des écoles théosophiques.

La Société théosophique met en place deux organismes complémentaires pour parvenir à cet essor des idées théosophiques dans le domaine éducatif. D'une part, la « Theosophical Educational Trust » dont le but est d'établir des écoles. D'autre part, la fraternité de l'éducation qui groupe des membres du corps enseignant pénétrés des idées nouvelles en éducation et voulant travailler à adapter l'éducation aux besoins de l'ère nouvelle. Chaque pays a sa section. La section belge, créée en 1921, est dirigée par Jeanne Van Houten.

Un article du *Message théosophique et social*, daté de mars 1920, signé Jean Loiseau (1896-1982), définit clairement ce qu'est l'éducation pour les théosophes [57]. En dirigeant le Club des jeunes Éclaireurs, Jean Loiseau est un militant du scoutisme qu'il définit comme « une œuvre technique d'éducation » car le scoutisme prône des valeurs proches de celles des théosophes et, pour ce qui nous concerne ici, « la loi des louveteaux » précise que l'éclaireur aime la nature et il est donc bon envers les animaux [58].

Dans cet article programmatique, Loiseau signale tout d'abord que « s'il est un devoir primordial pour les théosophes : c'est l'action » et que l'éducation doit être la priorité pour les théosophes :

---

[56] JUDGE, « What we need most », *op. cit.*

[57] Jean LOISEAU, « Vers l'éducation théosophique », dans *Le message théosophique et social*, t. 23, 7 mars 1920, p. 179.

[58] Jean LOISEAU et Henri CHEVRIER, « Une œuvre technique d'éducation. Le Club des jeunes Éclaireurs », dans *Le message théosophique et social*, t. 25, 7 avril 1920, p. 197.

> Parmi tous les devoirs d'action tendant à rendre l'humanité fraternelle, toute œuvre de bienfaisance désintéressée est utile, c'est un palliatif momentané de maux dont nous souffrons ; mais si nous voulons instaurer l'ère nouvelle de la fraternité sociale et de la vie spirituelle pratique, c'est un autre problème à résoudre, problème de très grande envergure qui repose uniquement sur l'éducation [59].

Ensuite que c'est la théosophie qui peut donner à la définition de l'éducation toute sa valeur

> en la rendant véritablement intégrale et complète, rigoureusement en accord avec la psychologie profonde de l'être humain, en harmonisant l'enseignement aux efforts en coordonnant les enseignements entre eux vers un but admirablement précis et élevé, véritable aspiration divine et active dans le plan régulier de l'évolution humaine [60].

Il poursuit sur la définition même de l'éducation pour un théosophe :

> l'ensemble des méthodes pratiques permettant d'agir de la façon la plus efficace sur les facultés et tendances d'un être afin de développer harmonieusement tous ses pouvoirs en éveillant progressivement l'aspiration du Bien, au Beau et au Vrai qui sont les trois aspects de la vie divine en puissance dans chacun de nous [61].

Toute cette argumentation illustre une vision globale de l'éducation, de l'enfant et des liens entre les apprentissages et son environnement dont les animaux font partie.

Mais au-delà de ces considérations qui restent théoriques, les théosophes vont établir des réalisations concrètes. La Société théosophique anglaise crée une école en 1915 en Angleterre à Letchworth, une école modèle pour eux, dirigée par Béatrice Ensor (1885-1974) [62]. Une « expérience » pédagogique a été mise en place aussi par les théosophes à Bruxelles, à Uccle, par le docteur Ernest Nyssens, de 1921 à 1938, reprenant la plupart des éléments de Letchworth.

Les « valeurs » de ces écoles sont d'inculquer « l'esprit de l'âge nouveau » avec une coéducation entre garçons et filles, le développement de l'enfant dans sa singularité, la coopération et surtout une éducation complète et intégrale : intellectuelle, physique, créatrice.

À chaque étape des activités, les relations avec les animaux sont données comme des empreintes de respect et de nécessaire coopération. Les animaux sont présents à la fois comme objet « pédagogique » d'observation mais aussi par rapport au mode de vie de l'école, le végétarisme et surtout au sein des enseignements théosophiques de l'école plaçant l'animal comme un « frère ».

Mais l'importance des théosophes et de leurs conceptions est également perceptible dans l'élaboration « institutionnelle » de l'éducation nouvelle et le projet de « construire une éducation nouvelle pour une ère nouvelle ».

---

59 Loiseau, « Vers l'éducation théosophique », *op. cit.*, p. 179.

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*

62 Béatrice Ensor dirige à la fois la fraternité théosophique en éducation anglaise et l'école St Christopher de Letchworth. C'est elle qui prend la direction de la revue *Pour l'Ère Nouvelle* de la Ligue internationale de l'éducation nouvelle, créée au congrès de Calais en 1921, dont elle fut l'une des fondatrices.

Le congrès de la fraternité théosophique pour l'éducation, le 10 juillet 1920[63], puis la journée du 25 juillet 1921 consacrée à l'éducation au congrès théosophique, posent trois directions aux théosophes : que propose la théosophie pour résoudre le problème de l'éducation ? De quelle manière la théosophie peut-elle contribuer à établir des relations amicales entre les peuples ? Quelles sont les meilleures méthodes à employer pour faire connaître les idées théosophiques sur l'éducation ?

Des questions qui dépassent notre questionnement sur l'animal dans la pensée théosophique mais qui illustrent l'importance des approches théosophiques sur les réformes éducatives possibles.

Ainsi si le congrès de Calais, en juillet 1921, qui crée la Ligue internationale de l'éducation nouvelle, n'est pas un congrès théosophique, les théosophes y sont en nombre et furent les plus à même de définir autour de leurs idées une charte et un programme d'action internationale[64].

Le congrès de Calais avait comme thème « la créativité de l'enfant », une notion éminemment portée par les théosophes qui soulignent l'importance de la « suprématie de l'esprit », de « l'énergie spirituelle », de la « force vitale » en chaque être humain, expression d'une force supérieure divine.

La revue *Pour l'Ère Nouvelle*, créée par la Ligue internationale de l'éducation nouvelle, nous permet de mieux comprendre encore ces liens entre théosophie et éducation nouvelle.

Dans le premier numéro de 1921, Adolphe Ferrière, non pas théosophe mais sympathisant, explique d'où provient le nom de la revue. Il précise aussi sa vision de l'enfant comparé à un petit animal ou à une plante qui grandit selon son espèce[65].

La théorie de la récapitulation et le rôle du milieu

En ce qui concerne l'influence de la vision théosophique des animaux sur l'éducation nouvelle, nous pouvons ici établir le poids de la théorie de la récapitulation et le rôle du milieu dans toutes ces pédagogies.

Issue des idées de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) et de Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829) sur l'homme comme prolongement des autres espèces, la théorie de la récapitulation est formulée au milieu du XIXe siècle. Ernst Haeckel (1834-1919) résume cette théorie où l'enfant va, pendant son développement, retracer les différentes évolutions des espaces depuis le poisson jusqu'au mammifère :

> L'ontogenèse est une brève et rapide récapitulation de la phylogenèse (…) : durant son bref développement propre (…) un individu répète les plus importants des changements morphologiques réalisés au cours de l'évolution de ses ancêtres durant le long et lent développement paléontologique[66].

---

63 « Un congrès de la fraternité théosophique pour l'éducation », dans *Le message théosophique et social*, t. 31, 7 août 1920, p. 246.

64 Haenggeli-Jenni, *Pour l'Ère Nouvelle, op. cit.*

65 Adolphe Ferrière, « Pour l'Ère Nouvelle », dans *Pour l'Ère Nouvelle*, t. 1, 1922, p. 3.

66 Ernst Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen*, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1866, p. 300.

Cette conception de l'individu, selon laquelle le développement cognitif de l'enfant (l'ontogenèse) reproduit ou répète celui de l'espèce ou de la race humaine (la phylogenèse), imprègne la pensée d'Herbert Spencer (1820-1903) qui en donne une vision comportementale et éducative [67]. La théorie de la récapitulation reste fondamentale pour comprendre l'élaboration des idées chez la plupart des psychologues de l'enfant de la fin du XIX[e] siècle mais aussi tous les pédagogues, ainsi que le développement de la protection de l'enfant dans son cadre judiciaire protectionnel [68].

Pour cette génération de psychologues de la fin du XIX[e] siècle et de la première moitié du XX[e] siècle, le terme de psychologie apparaît dans une mutation des « facultés de l'âme » et de leurs interactions vers une vision globale de l'être humain, organisme vivant doué d'une activité mentale qui lui permet de déterminer sa conduite dans des situations données, de s'y adapter et de les dépasser.

Dans *Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale*, Edouard Claparède, psychologue et fondateur de l'Institut Jean-Jacques Rousseau à Genève, estime que la pédagogie prendra comme levier les besoins de l'enfant, signalés par ses intérêts. Ces idées sont reprises d'une des références des pédagogues d'éducation nouvelle, Comenius (1592-1670), qui assume l'héritage chrétien dans une perspective néoplatonicienne où « l'homme a besoin d'être formé pour devenir homme » ; c'est « un animal éducable ».

Ce principe de continuité de l'expérience chez l'enfant imprègne la pensée des théosophes mais aussi celle de John Dewey [69] ou d'Ovide Decroly [70]. Elle implique un regard particulier à l'égard des animaux qui sont, comme le pensent du point de vue spirituel les théosophes, des « frères ».

En 1935, Raymond Buyse, « père » du département de Sciences de l'Éducation de l'Université catholique de Louvain, établissait une typologie critique des démarches pédagogiques sur la base même de cette théorie de la récapitulation au sein de l'éducation nouvelle. Son analyse illustre sa critique pour une pédagogie dite scientifique :

> Elle se prétend scientifique mais ne l'est pas, elle s'inspire des sciences connexes comme la biologie (loi de la récapitulation), la psychologie de l'enfant (l'intérêt), la sociologie, mais ce n'est pas une réelle science expérimentale. À bien voir les choses, c'est une pédagogie d'artistes. (…) Dans sa partie théorique, ce mouvement

---

[67] Kieran EGAN, *Getting it Wrong from the Beginning : Our Progressive Inheritance from Herbert Spencer, John Dewey, and Jean Piaget*, New Haven, Yale University Press, 2002 ; Stephen J. GOULD, *Ontogeny and Phylogeny*, Cambridge, Belknap, 1977 ; Stephen J. GOULD, *The Mismeasure of Man*, New York, Norton, 1981 ; Dominique OTTAVI, *De Darwin à Piaget. Pour une histoire de la psychologie de l'enfant*, Paris, Éditions du CNRS, 2001 ; George W. STOCKING, *Race, Culture and Evolution : Essays in the History of Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 1968.

[68] Françoise TULKENS et Thierry MOREAU, *Droit de la jeunesse : Aide, assistance, protection*, Bruxelles, Larcier, 2000.

[69] John DEWEY, *The Child and the Curriculum*, Chicago, Chicago University Press, 1902.

[70] Ovide DECROLY, *Quelques notions générales sur l'évolution affective chez l'enfant*, Bruxelles, Lamertin, 1927, p. 63.

> se prétend, sans modestie, scientifique ; mais il faut entendre qu'il s'inspire surtout des conclusions osées ou des hypothèses hasardeuses des sciences connexes à la pédagogie. (…) Ce que le plus souvent nous y apercevons, c'est une redoutable confusion entre la science expérimentale et une sorte de philosophie dite scientifique, qui n'est en aucune façon la science [71].

On retrouve clairement l'influence de la récapitulation dans la pensée d'Ovide Decroly (1871-1932). Si ce dernier, pédagogue d'éducation nouvelle, laïc et rationaliste, n'est pas théosophe, il fut toutefois très proche d'Elisabeth Carter (1865-1937), pédagogue et théosophe qui fut l'une des premières à mettre en place ses idées pédagogiques.

Dans *Quelques notions générales sur l'évolution affective chez l'enfant*, Decroly se montre un partisan de l'évolution ontogénique :

> Nous examinerons plus spécialement l'évolution ontogénique qui a une importance plus pratique quand il s'agit de l'enfant. Comment se présente-t-elle ? Récapitule-t-elle tout simplement les étapes phylogéniques ? On sait quelle importance les Américains de l'école de Stanley Hall et Dewey attachent à cette récapitulation pour baser leurs méthodes d'éducation.
>
> En vérité, on ne peut nier qu'il y ait un certain rapport entre les moments d'apparition de tendances et leur rang dans la hiérarchie [72].

Sur cette question, Decroly apparaît clairement comme un des partisans d'une vision « darwinienne » de la nature enfantine, proche de la théorie de la récapitulation. Cela apparaît d'ailleurs comme un accord de principe de la totalité des organisateurs du congrès de Calais de 1921 [73].

L'animal se trouve par ailleurs présent dans la pédagogie Decroly dans cette idée de connaissance du milieu. Dans les quatre centres d'intérêt définis par Decroly (se nourrir, lutter contre les intempéries, se défendre et travailler), on retrouve les besoins individuels et collectifs de l'homme. Mais ensuite, Decroly subdivise chaque centre d'intérêt dans les relations que peuvent entretenir l'homme, son organisme, les animaux, les végétaux, les minéraux, ses semblables et l'univers.

L'animal est donc, comme tous les éléments de l'environnement et du milieu, présent dans les plans d'études decrolyens.

L'anthroposophie de la pédagogie Steiner

Mais évidemment, c'est l'anthroposophie, doctrine élaborée par le théosophe Rudolf Steiner (1861-1925), qui est le lien direct entre théosophie et éducation nouvelle.

Pour Steiner, l'anthroposophie est, comme la théosophie, un outil pour étudier les « sciences de l'esprit », les phénomènes spirituels propices à un développement

---

71 Raymond BUYSE, *L'expérimentation en pédagogie*, Bruxelles, Lamertin, 1935.

72 DECROLY, *Quelques notions générales sur l'évolution affective chez l'enfant*, *op. cit.*, p. 7.

73 Béatrice ENSOR, « Les fondements de l'Éducation nouvelle », dans *Pour l'Ère Nouvelle*, t. 17, octobre 1925, p. 3.

de l'individu vers la connaissance. Cette conception est à la base de la pédagogie des écoles Steiner-Waldorf.

L'idée d'une pédagogie spiritualiste se retrouve également chez Maria Montessori, elle-même fortement influencée par la théosophie.

Steiner, comme les autres pédagogues d'éducation nouvelle, estime que le développement de l'enfant ne peut se faire que par la conjonction des forces intellectuelles, physiques et morales. Philosophe, il fonde ses conceptions sur ses recherches concernant Nietzche et surtout Goethe, référence des théosophes [74].

Secrétaire général de la Société théosophique allemande à partir de 1902, Rudolf Steiner ne se désolidarise du mouvement théosophique que pour une raison plus « interne » et doctrinale que pratique. En effet, les dirigeants de la société théosophe, en estimant que le jeune Jiddu Krisnamurti serait une sorte de « messie », un instructeur mondial pour les idées théosophiques, provoquèrent une scission au sein de la société. Cette question dépasse notre propos mais explique la dissidence de Steiner qui refuse ce qu'il juge comme une dérive. En 1913, il fonde donc la Société anthroposophique universelle et ouvre en 1919 la première école Waldorf.

Sans entrer dans les détails de cette pédagogie et pour rester sur notre questionnement, les animaux sont clairement identifiés comme des « frères », le végétarisme est de mise, la vision de l'animal est celle d'un membre de la communauté cosmique. Ensuite, dans son programme d'étude des apprentissages de la première phase de développement de l'enfant, Steiner souligne le rôle de l'imitation dans le développement de sa sensorialité. Une fonction clairement identifiée comme celle de l'animal.

La notion de « grand livre de la nature » structure la pédagogie Steiner [75]. Fin connaisseur de Goethe, il s'appuie sur ses écrits pour établir dans le domaine éducatif que l'animal est un organisme et que pour créer une harmonie, il faut être capable de reproduire intérieurement ce qui se manifeste extérieurement et, dans cette recréation, saisir la loi formatrice qui embrasse et relie le faits particuliers : « Saisir dans leur connexion l'ensemble des éléments extérieurs, visibles et concevables, les appréhender comme l'allusion d'une intériorité » [76].

Steiner développe donc cette voie spirituelle de compréhension des animaux que nous avons déjà précisée, la voie goethéenne. Cette approche est d'ailleurs toujours d'actualité dans la pédagogie Steiner actuelle.

Les relations entre l'homme et l'animal sont abordées dans les formations pour les parents à la pédagogie Steiner et à l'anthroposophie. L'objectif de cette formation est clairement d'aborder « la nature animale en cherchant à comprendre les liens internes entre la forme, le comportement et le vécu intérieur de l'animal » pour observer la forme humaine en rapport avec certaines spécificités du règne animal [77].

---

[74] Rudolf Steiner, *Une théorie de la connaissance chez Goethe*, Genève, E.A.R., 1985 ; Id., *Vérité et science*, Genève, E.A.R., 1979.

[75] Steiner, *Une théorie de la connaissance chez Goethe*, *op. cit.*, p. 117.

[76] Rudolf Steiner, *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*, Dornach, Philosophisch-Anthroposophischer Verlag, 1926.

[77] *Devenir parent, espace d'étude et de formation à la pédagogie Steiner et à l'anthroposophie destinée aux parents, année 2013-2014, programme des activités* : http://

Ainsi, l'activité créatrice de l'enfant puis de l'adulte est une activité spirituelle qui accompagne la façon dont le type se spécialise dans une certaine direction, vers une forme animale spécifique. Cette méthode n'est pas descriptive, mais procède par le développement.

Cette méthode de connaissance goethéenne est une indication, un mode d'emploi pour les théosophes et les anthroposophes qui doivent permettre de lire ce « livre de la nature » et d'accéder à la compréhension des animaux parfois nommée « zoologie herméneutique » [78] :

> L'étude des animaux selon la méthode morphologique goethéenne est liée au développement d'une pensée qui, sous la forme d'une activité plastique conduit, à partir de la contemplation extérieure des faits, à une vivante participation imitatrice de processus formateurs. Cela permet de prendre conscience de rapports qui se dérobent à l'observation courante et à la pensée discursive [79].

Pour Steiner, cette pensée créatrice pénètre à un niveau supérieur de la réalité et permet de saisir spirituellement les lois régissant la naissance et le développement des êtres. Une démarche donc clairement théosophique, déclinée dans le domaine éducatif et où les animaux ne sont pas seulement des « objets » pédagogiques mais des éléments de compréhension de l'humain.

L'animal est donc un élément central de la pensée théosophique. Il est à la fois le reflet de toutes les conceptions théosophiques et l'essence même de l'idée de fraternité universelle. Il est une clé de compréhension historique de la théosophie. L'animal est ensuite pour les théosophes un enjeu de réflexion, et la zoologie goethéenne reste jusqu'à aujourd'hui l'approche choisie pour « lire le grand livre de la nature ».

L'importance des théosophes est ensuite liée à leurs actions multiformes. L'action est la raison d'être de ces « chercheurs de vérité » et leur engagement envers la protection des animaux illustre cette volonté de parvenir à leur idéal de fraternité universelle. Cette protection de l'animal devient un devoir théosophique.

L'influence des théosophes dans les mouvements de rénovation éducatifs est indéniable. Ils sont à la fois une racine de l'éducation nouvelle mais aussi les premiers militants actifs. Construire une éducation nouvelle pour une ère nouvelle reste lié au creuset idéologique et doctrinal théosophique. Mais là aussi, leur rayonnement peut être perceptible dans des expériences éducatives précises comme la pédagogie Steiner, mais aussi dans d'autres pédagogies non théosophiques comme celle d'Ovide Decroly.

Ainsi, loin d'être marginale, la vision théosophique à l'égard de l'animal est à la fois un moyen d'action et un sujet d'étude central pour cette doctrine ésotérique et mystique.

---

www.apaps-steiner-waldorf.org/images/3-Les-ecoles/devenirParent_programmation%20chatou%202013-2014.pdf

[78] Kranich, *L'animal, op. cit.*, p. 15.

[79] *Ibid.*

Liste des auteurs

Baudouin Decharneux, philosophe et historien des religions, est maître de recherches du Fonds de la recherche scientifique-FNRS et professeur à l'Université libre de Bruxelles. Membre du Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL) qu'il a dirigé de 2007 à 2011, il a publié plusieurs livres et cent cinquante articles et parties d'ouvrages sur le judaïsme hellénisé, la littérature chrétienne des origines et la philosophie ancienne. Il est membre de l'Académie royale de Belgique.

Docteure en anthropologie de l'Université libre de Bruxelles et de l'Université d'Aix-Marseille 1, membre de l'Académie royale des Sciences d'Outre-Mer, ancienne *Fellow* de la Fondation Hoover à la University of California in San Diego, **Astrid de Hontheim** a réalisé l'essentiel de ses recherches en Nouvelle-Guinée et en Ouganda et enseigne actuellement à l'Université de Mons après d'autres institutions, dont l'Université d'Ottawa. Ses enseignements portent sur les religions des sociétés dites traditionnelles, les représentations culturelles des catastrophes, l'anthropologie de l'Océanie, la construction des stéréotypes culturels dans les médias et la littérature et les rapports des sociétés du monde avec leur environnement.

Né le 6 décembre 1991, **Julien Delhez** a été élève à Schola Nova (2004-2007). Il a ensuite étudié les langues et littératures classiques à l'Université de Liège (2008-2013), puis les langues et littératures orientales anciennes, option égyptologie, à l'Université libre de Bruxelles (2013-2015). En tant qu'étudiant-assistant, il a enseigné l'égyptien ancien et l'akkadien à l'ULB durant l'année académique 2014-2015. Il a donné cours de copte en août 2015, lors de la 3e Summer School de l'asbl ARGO (www.argoasbl.be). Depuis octobre 2015, il travaille à l'Université de Göttingen en tant que « *wissenschaftliche Hilfskraft* ». Dans le cadre de son doctorat, il prépare l'édition d'un texte apocryphe qui nous est connu en copte, en éthiopien et en arabe.

Pierre de Maret est professeur d'archéologie et d'anthropologie à l'Université libre de Bruxelles, dont il a été le recteur. Il est également *Honorary Professor* à l'University College London, et docteur *honoris causa* d'un certain nombre d'universités étrangères. Il poursuit depuis plus de 45 ans des recherches sur le terrain en Afrique centrale. Membre de l'Académie royale de Belgique, il préside actuellement le Conseil scientifique du Musée royal de l'Afrique centrale à Tervuren.

Jean-Charles Ducène est directeur d'études à l'École pratique des hautes Études, 4e section (Paris). Ses recherches portent essentiellement sur la géographie et les sciences naturelles arabes médiévales. Il a notamment publié *L'Afrique dans le* Uns al-muhağ wa-rawḍ al-furağ *d'al-Idrīsī, Édition, traduction et commentaire* (Leuven, 2010) et *Les tables géographiques du manuscrit du sultan rasūlide al-Malik al-Afḍal* (Helsinki, 2013). Avec Arnaud Zucker, il travaille à l'édition des fragments du traité *Sur les animaux* de Timothée de Gaza.

Marc Groenen est préhistorien et philosophe des sciences. Il est professeur à l'Université libre de Bruxelles, où il enseigne l'art et l'archéologie préhistoriques. Il est vice-président de la Commission « Arts préhistoriques » auprès de l'Union internationale des Sciences préhistoriques et protohistoriques (uispp) et dirige deux collections d'ouvrages chez Jérôme Millon (Grenoble). Membre du groupe d'étude de la grotte Chauvet (Ardèche), il étudie également, en collaboration avec Marc Martinez, l'art paléolithique gravé de la grotte de Pair-non-Pair (Gironde), et dirige l'étude complète de la grotte d'El Castillo (Cantabrie). Il est l'auteur de plusieurs ouvrages sur la préhistoire paléolithique, et d'une centaine d'articles. Voir également www.marcgroenen.be et www.marcgroenen-castillo.be

Cynthia Jean est titulaire de masters en langues et littératures classiques et en langues et littératures orientales ainsi que d'un doctorat en philosophie et lettres (assyriologie), qui fut suivi d'un postdoctorat au Fonds de la Recherche scientifique-fnrs et à Oxford (bourse Wiener-Anspach). Sa thèse a été publiée en 2006 (*La magie néo-assyrienne en contexte : recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu*, State Archives of Assyria Studies 17, University of Helsinki). Elle a mené des recherches dans le domaine de la magie mésopotamienne et sur des thématiques comparatistes entre le monde classique et les civilisations proche-orientales. Elle est actuellement chargée du cours de sumérien à l'Institut des hautes Études de Belgique (ulb) et collaboratrice scientifique à l'ulb.

Jacqueline Leclercq-Marx est professeur honoraire d'histoire de l'art du Moyen Âge, à l'Université libre de Bruxelles. La réception de la culture antique dans le monde médiéval est au cœur de ses recherches qui sont systématiquement fondées sur une double approche iconographique et textuelle, témoignant de son intérêt pour l'histoire des idées et des mentalités. Spécialiste du monstrueux anthropomorphe issu de la mythologie gréco-romaine, elle a publié de nombreuses études sur ce sujet et notamment un livre tiré de sa thèse de doctorat, *La Sirène dans la pensée et dans l'art de l'Antiquité et du Moyen Âge*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1997, qui est désormais accessible librement en ligne sur le site de *Koregos* (http://www.koregos.org/fr/jacqueline-leclercq-marx_la-sirene-dans-la-pensee-et-dans-l-art-de-l-

antiquite-et-du-moyen-age/4389/). Enfin, elle poursuit ses travaux sur le Physiologus et les Bestiaires, l'iconographie de la Création, ainsi que sur les autoportraits et les signatures d'artifices, antérieurs à 1230, en questionnant systématiquement la relation image et texte/inscription.

Bertrand Lobjois est professeur de philosophie politique, de théorie de la connaissance et de langue française à l'Universidad de Monterrey au Mexique. Il est également consultant scientifique auprès du Museo de Historia Mexicana à Monterrey pour les questions de cultures préhispaniques. Il est titulaire d'un diplôme d'études approfondies et candidat au doctorat « Religions et Systèmes de pensée » de l'École pratique des hautes Études (Paris). Ses travaux portent sur l'iconographie religieuse, l'anthropologie des religions préhispaniques et les symbolismes du serpent à plumes en Mésoamérique.

Monica Minneci est historienne de l'art et doctorante à l'Université libre de Bruxelles, au Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (cierl). Elle étudie les mythes des Indiens Pueblos du Sud-Ouest américain, qu'elle compare avec les croyances des populations mésoaméricaines. Elle s'attache également à replacer les motifs mythiques les plus fréquents dans un contexte panaméricain, en s'intéressant tout particulièrement aux récits des Indiens d'Amérique du Nord.

Sylvie Peperstraete est professeure à l'Université libre de Bruxelles et directrice d'études cumulante à l'École pratique des hautes Études, 5e section (Paris). Membre du Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (cierl) et membre associée du Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (gsrl), elle est aussi présidente de la Société des Américanistes de Belgique et collaboratrice scientifique aux Musées royaux d'Art et d'Histoire. Elle dirige le gemeso (Groupe d'Études mésoaméricaines – ephe). Elle est membre associée de l'Académie royale des Sciences d'Outre-Mer. Ses recherches portent sur les sociétés complexes de l'Amérique préhispanique et leurs systèmes de pensée. Elle s'intéresse particulièrement aux religions du Mexique central au postclassique récent (*ca.* 1200-1521), dans une perspective pluridisciplinaire.

Sylvain Wagnon est agrégé, docteur en histoire et professeur des universités en sciences de l'éducation à l'Université de Montpellier. Membre du laboratoire lirdef, il est responsable du cedrhe (Centre d'études, de documentation et de recherches en histoire de l'éducation) de l'Université de Montpellier. Ses travaux portent actuellement sur l'histoire de l'éducation nouvelle et libertaire ainsi que sur l'histoire des pratiques pédagogiques alternatives. Ses derniers ouvrages sont intitulés *Ovide Decroly, un pédagogue d'éducation nouvelle* (Bruxelles, Peter Lang, 2013) et *Francisco Ferrer, une éducation libertaire en héritage* (Lyon, acl, 2013).

Eugène Warmenbol (° 1956) est professeur à l'Université libre de Bruxelles. Il y occupe la chaire d'archéologie protohistorique du Nord-Ouest de l'Europe. Son domaine de recherche actuel concerne principalement la fin du Néolithique, l'âge du Bronze et l'âge du Fer de l'Europe « tempérée » : trois mille ans de cultures sans écriture. Il a fouillé en Égypte (à Elkab, à Gournah, à San el-Hagar) et en Syrie (à Abou Danné et Oumm el-Marra, près d'Alep), mais se cantonne aujourd'hui en Gallia Belgica. Il y dirige les fouilles d'un site fortifié des derniers siècles avant notre ère

à Olloy-sur-Viroin (dans le Namurois). Il a entre autres publié *La Belgique gauloise. Mythes et archéologies* (Éditions Racine, 2010) et *L'histoire de la Belgique en cent images* (Éditions Racine, 2015). Il a par ailleurs signé un ouvrage consacré à l'histoire de l'égyptologie et à l'égyptomanie en Belgique, *Le lotus et l'oignon. Égyptologie et égyptomanie en Belgique au* XIXe *siècle* (Le Livre Timperman, 2012), basé sur sa thèse de doctorat.

Table des matières



EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

Fondées en 1972, les Editions de l'Université de Bruxelles sont un département de l'Université libre de Bruxelles (Belgique). Elles publient des ouvrages de recherche et des manuels universitaires d'auteurs issus de l'Union européenne.

Principales collections et directeurs de collection

- Commentaire J. Mégret (Comité de rédaction : Marianne Dony (directeur), Emmanuelle Bribosia, Claude Blumann, Jacques Bourgeois, Jean-Paul Jacqué, Mehdi Mezaguer, Arnaud Van Waeyenbergh, Anne Weyembergh)
- Architecture, aménagement du territoire et environnement (Christian Vandermotten et Jean-Louis Genard)
- Etudes européennes (Marianne Dony et François Foret)
- Histoire (Eliane Gubin et Kenneth Bertrams)
- Histoire – conflits – mondialisation (Pieter Lagrou)
- Philosophie politique : généalogies et actualités (Thomas Berns)
- Religion, laïcité et société (Monique Weis)
- Science politique (Pascal Delwit)
- Sociologie et anthropologie (Mateo Alaluf et Pierre Desmarez)
- UBlire (collection de poche)

Elles éditent trois séries thématiques, les *Problèmes d'histoire des religions* (direction : Sylvie Peperstraete), les *Etudes sur le XVIIIe siècle* (direction : Valérie André et Brigitte D'Hainaut-Zveny) et *Sextant* (direction : Valérie Piette et David Paternotte).

Les ouvrages des Editions de l'Université de Bruxelles sont soumis à une procédure de *referees* nationaux et internationaux.

Des ouvrages des Editions de l'Université de Bruxelles figurent sur le site de la Digithèque de l'ULB. Ils sont aussi accessibles via le site des Editions.

Founded in 1972, Editions de l'Université de Bruxelles is a department of the Université libre de Bruxelles (Belgium). It publishes textbooks, university level and research oriented books in law, political science, economics, sociology, history, philosophy, …

Editions de l'Université de Bruxelles, avenue Paul Héger 26 – CPI 163, 1000 Bruxelles, Belgique, EDITIONS@ulb.ac.be, http://www.editions-universite-bruxelles.be
Diffusion/distribution : Interforum Benelux (Belgique, Pays-Bas et grand-duché de Luxembourg) ; SODIS/ToThèmes (France) ; Servidis (Suisse) ; Somabec (Canada).